

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía



### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Filosofía y vida en Jacques Maritain* 163

### ARTICULOS

- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *La ascensión de las cosas desde la nada en la teogonía de Hesíodo* ..... 169
- OMAR ARGERAMI: *La cuestión "De aeternitate mundi": posiciones doctrinales* ..... 179
- AGUSTÍN BASAVE: *La dimensión jurídica del hombre* .. 209

### NOTAS Y COMENTARIOS

- ARMANDO CAMARA: *Reflexões sobre a definição do valor* . 216
- NÉSTOR A. CORONA: *En torno a "Philosophie als strenge Wissenschaft" de Husserl* ..... 221

### BIBLIOGRAFIA

PEDRO G. D'ALFONSO: *La psicología en esquemas cibernéticos* (J. E. Bolzán), p. 225; RAMÓN VALLS PLANA: *Del yo al nosotros* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 226; *Pluralismo filosófico e verità* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 227; MANUEL CABADA CASTRO: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Néstor A. Corona), p. 229; ROGER VERNEAUX: *Lecciones sobre ateísmo contemporáneo* (N. A. Corona), p. 230; M. D. PHILIPPE: *L'activité artistique* (O. Argerami), p. 231; JOSÉ A. MAINETTI: *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano* (O. Argerami), p. 233.

- NOTICIAS DE LIBROS ..... 235
- LIBROS RECIBIDOS ..... 239

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

1.A PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

## FILOSOFIA Y VIDA EN JACQUES MARITAIN

### 1. — Un Tomista de nuestro tiempo

*Desde el comienzo de su conversión a la Fe católica, Maritain, que venía del Bergsonismo, se convierte a la vez al Tomismo. Desde ese mismo momento entabla una lucha decidida, llena de comprensión y caridad, por orientar la filosofía de nuestro tiempo. Y puesto que ésta había perdido la conciencia de su responsabilidad, su centro de gravedad —el ser— y el valor del único instrumento capaz de realizarla —la inteligencia—, el filósofo francés consagró los incesantes esfuerzos de su larga vida a restaurar el valor de la inteligencia y del conocimiento, en general, en sus diversos grados y a determinar con precisión el objeto trascendente de cada uno de ellos. Precisamente en una de sus obras fundamentales: "Distinguir para unir o los Grados del Saber" el ilustre filósofo establece los fundamentos de un "realismo crítico", que enraiza y alimenta toda la vida de la inteligencia en el ser y sus exigencias. Pero no todos los conocimientos tienen el mismo valor y el mismo alcance. El hombre comienza por conocer con la única intuición que tiene de las cosas, el conocimiento sensible. Este conocimiento, si bien capta la realidad como ella es de una manera inmediata y sin intermediarios —la intuición—, sin embargo no llega a de-velar el ser trascendente como tal. Es preciso un conocimiento que trascienda toda la materia, conocimiento espiritual, el de la inteligencia para llegar hasta la aprehensión del ser en cuanto tal; pero esta aprehensión no se logra de una manera intuitiva, sino abstractiva, dejando de lado las notas individuales del ser. Tal el conocimiento conceptual: una aprehensión inmediata de la realidad, pero sólo de sus notas esenciales y de una manera abstracta. Para conocer la realidad concreta en lo que ella es, es menester el juicio. De este modo, "abstrayendo y uniendo el concepto abstracto con la realidad concreta en el juicio", (Sto. Tomás), la inteligencia va descubriendo nuevos aspectos de la misma.*

*Sin embargo, los estratos más elevados y más importantes del ser: el alma humana, Dios, el orden moral, etc., están más allá del conoci-*

*miento intelectual de las cosas materiales. Es menester un esfuerzo de la inteligencia para elaborar los conceptos capaces de significar estas realidades inmateriales, a la vez que el razonamiento metafísico para llegar a su existencia a partir de existencia de las realidades sensibles que la exigen. La metafísica es la Sabiduría humana, el conocimiento intelectual que llega al conocimiento del ser en cuanto ser y de los seres que existen sin materia o pueden existir sin ella. Esta sabiduría nos conduce hasta las últimas causas que dan razón de toda la realidad.*

*Pero más allá todavía de este conocimiento sapiencial humano, existe un conocimiento sapiencial divino, el conocimiento de la Fe y de la Teología que, partiendo de las verdades reveladas por Dios, como de sus primeros principios, organiza científicamente sus juicios. Y más allá todavía se ubica el conocimiento sobrenatural de la Mística, por connaturalidad de amor y del don de Sabiduría, que hace gustar al alma las realidades divinas. En la cumbre de esta sabiduría, está la Intuición sobrenatural de Dios y de los Bienaventurados.*

*Paso a paso, en un esfuerzo rico y bien estructurado, Maritain, ha ido estudiando todos estos grados del saber, precisando su objeto, su cabal alcance y el modo como llega a él.*

*Pertrechado así con el arma indefectible para la realización de la obra filosófica, que es la inteligencia, centrada a su vez en el ser trascendente que la nutre e ilumina con su verdad, Maritain ha incursionado en el ámbito de la filosofía en todos sus sectores para determinar su preciso valor y desbaratar a la vez todas las posiciones que se oponen a este valor de la inteligencia y se deshacen del ser trascendente. A más de contradictorias estas posiciones antiintelectualistas y agnósticas, dice Maritain en el "Paysan de la Garone" —una de sus últimas obras— no son filosofía, precisamente porque no tienen objeto: con el ser han perdido toda auténtica objetividad. Más que filosofías son "logosofías": pensamiento del propio pensamiento, destituido de ser o realidad.*

*Pero Maritain es un tomista de nuestro tiempo, conocedor profundo del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo en toda su grandea y en toda su miseria. Maritain ama su tiempo y quiere iluminarlo con la luz de la Philosophia Perennis, para incorporar a la síntesis tomista —siempre abierta a todas las manifestaciones del ser, en que se centra y de que se nutre— todas las verdades descubiertas por las diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo, que sólo, en esa completa y bien trabada síntesis, logran toda su cabal significación y alcance.*

*De este modo, Maritain ha precisado el objeto de la ciencia empírica y matemática, sus relaciones con la Filosofía natural, dentro del mismo objeto formal, el ser material. Ha puesto en claro también cómo, más allá de estos conocimientos, se ubica el esplendoroso y funda-*

*mental objeto de la Metafísica, y más allá, los objetos del saber sobrenatural en sus diversos grados.*

*Una gran preocupación de Maritain ha sido la de esclarecer el orden de la actividad humana, de la libertad, no sólo individual sino también social. La compleja realidad social ha sido estudiada por Maritain y sus conclusiones han sido muchas veces discutidas y atacadas. La relación del bien personal con el bien común de la Sociedad Política, objeto predilecto de las meditaciones maritainianas, es uno de los temas donde más ha incursionado su autor y sin duda ha logrado mayores resultados, desde luego no siempre compartidos por otros filósofos católicos.*

*Uno de los puntos fundamentales estudiados por Maritain y donde mejor aparece el espíritu contemporáneo de su Filosofía tomista, es el relativo a la persona humana, a sus derechos inalienables, a su supremacía sobre la sociedad, la cual se constituye para defender su dignidad y establecer el bien común o conjunto de condiciones necesarias para el desarrollo de aquélla.*

*Esta contemporaneidad de la filosofía de Maritain se manifiesta también en sus últimos libros, en que, ya retirado de las lides del pensamiento, vuelve a ellas para defender una vez más no sólo el valor de la inteligencia y de su objeto, sino también la verdad de la Fe cristiana y de sus dogmas, de la autoridad del Magisterio de la Iglesia, quebrantados por el neomodernismo, la herejía que intenta destruir a la Iglesia desde dentro en nuestro tiempo.*

*Casi no hay problema del hombre y de la sociedad contemporánea, sobre los que caritativamente no haya hecho descender la luz de su verdad tomista nuestro egregio filósofo, recientemente fallecido.*

## 2. — Los Problemas de la Filosofía Moderna solucionados “sub-specie aeternitatis”

*Enriquecida su inteligencia con los aspectos pobres pero seguros de la realidad —no la inteligencia intuitiva del ángel sino la abstractiva del hombre— y tomando los principios eternos que gobiernan al ser en toda su extensión analógica —desde la pura potencia de la materia primera, el grado infimo del ser, hasta el Acto Puro de Dios, pasando jerárquicamente por todos los grados intermedios de seres compuestos de potencia y acto, con una supremacía creciente del acto— Maritain se aboca al estudio y busca la solución de todos los problemas que plantea la realidad en los diferentes sectores de la filosofía contemporánea. Se trata ya del problema de la misma inteligencia, del problema epistemológico y gnoseológico —“Reflexions sur l'intelligence” y “Degrés du Savoir”— ya del problema del arte —“Art et Scolastique”, “Frontières de la Poésie” y “Situation de la Poésie”— ya del*

*problema del régimen temporal y de la cultura —“Religion et culture”, “Humanisme Integrale” y otros— y de los grados jerárquicos del saber natural y sobrenatural —“Degrés du Savoir”—, ya de las relaciones del saber filosófico y sobrenatural —De la Philosophie Chretienne— ya del metafísico —Sept Leçons sur L'être—, ya de la filosofía natural —La Philosophie de la Nature y Science et sagesse—, ya de la filosofía moral —Neuve Leçons de Philosophie Morale e Introduction au savoir moral—, ya de la jerarquía del ser y de los conocimientos —Primauté du Spirituel—, ya de las fuentes de la dislocación del pensamiento contemporáneo —Trois Reformateurs—, ya de la situación de la Iglesia actual —Le Paysan de la Garone—; ahí está Maritain presente con su verbo penetrante, no para divagar con un fácil dilettantismo sino para sumergirse hasta lo más profundo del problema, hasta el ser con sus determinadas modalidades y relaciones que lo originan, en busca de una solución segura sub specie aeternitatis. De ahí la profundidad y la lucidez de su exposición, que asume el problema desde sus raíces ontológicas y lo lleva hasta su conclusión con una penetrante sagacidad de análisis y una no menos poderosa fuerza de síntesis.*

*Consciente de la gravedad de nuestra hora y de los problemas de nuestra cultura, Maritain se aboca a los grandes problemas de la misma en busca de una solución fundamental. De él se puede decir lo que él mismo afirma de Santo Tomás: que no es medieval ni moderno, que trasciende el espacio y el tiempo, porque desde un primer momento se coloca con decisión y firmeza en las entrañas mismas del ser, en donde no llegan las contingencias de lo material. Acaso nadie como él en nuestros días, en pos del Aquinate se haya dedicado con más eficacia y penetración a discernir los verdaderos y falsos aportes de la Filosofía y de la cultura de nuestro tiempo a la luz de los principios inmutables de la verdad del ser para estigmatizar con valentía sus desviaciones y para incorporar sin titubeos a la síntesis tomista sus verdaderas conquistas. Compárese, por ejemplo, el juicio de Berdiaeff y el de nuestro filósofo sobre el Humanismo —respectivamente, una Nueva Edad Media y Humanismo Integral— y se verá la superioridad del filósofo tomista sobre el ortodoxo en la distinción que hace entre el espíritu y las conquistas reales del Humanismo, distinción que lo conduce a la conclusión de que una nueva organización de la Cristiandad, sólo puede ser análoga y no unívoca frente a la de la Edad Media.*

### 3. — La Palabra y el contenido de la Filosofía de Maritain

*En la índole eminentemente ontológica e individualista del espíritu de nuestro filósofo y en el fervor de su alma de apóstol de la verdad encontramos esa modalidad estilística, tan suya, llena de vida y de contenido desbordante, que se proyecta en múltiples frases adi-*

*cionales y que insinúan mucho más de lo que las frases dicen. Para un intelecto tan rico como el del autor del Doctor Angélico, el cauce de la palabra humana, como expresión conceptual que es —Maritain ha subrayado la pobreza del concepto abstracto— resulta pequeña para expresar todo el contenido espiritual filosófico-sobrenatural de su pensamiento.*

*Pero en Maritain más profundamente que el filósofo está el cristiano y el místico —y, por eso mismo, el poeta— que sabe de una manera más profunda y más sabrosa las cosas que el pobre filósofo apenas balbucea, por eso las frases de éste están en él trascendidas, superadas y como empujadas por una sabiduría más profunda que la anima con su aliento y que, a las veces, rompiendo la contextura filosófica del escrito, aparecen en la superficie en toda su fisonomía sobrenatural. Para Maritain la realidad total no es sólo naturaleza sino sobrenaturaleza y gracia y tiene él clara conciencia de que allí donde el filósofo acaba su obra de razón en las penumbras y “claroscuro” de la analogía —en frase de su maestro dilecto, Garrigou Lagrange— comienza el cristiano la obra de fe y de teología y el místico la de la contemplación sabrosa y oscura de Dios presente en el alma.*

#### 4. — La Doctrina sostenida y superada por la vida sobrenatural del cristiano

*Más todavía, Maritain es más que filósofo y más que pensador cristiano. Detrás de sus escritos, rebosantes de profunda y rica doctrina humana y cristiana, sosteniéndolos y vivificándolos está su vida, eminentemente sobrenatural, íntegra y límpida, la vida del homo Dei, conformada a la doctrina que pregona, su vida consagrada a Dios y al apostolado de la verdad filosófica y teológica. Su vida estuvo desprendida de todo lo transitorio y contingente y firmemente orientada al Fin eterno y sobrenatural de la inteligencia iluminada y vigorizada, aún en su obra puramente humana filosófica, por el brillo de una esplendorosa fe y encendida por la Caridad.*

*En su bien documentada biografía de Santo Tomás, narra Guillermo de Tocco, que al final de su vida Santo Tomás de Aquino rehuía escribir y terminar su obra de la Suma Teológica, embargada su alma en las experiencias de las realidades divinas. Como su compañero y padre espiritual, Reginaldo de Piperno, lo urgiera para que continuara su magnífica obra teológica de la Suma, el Angélico Doctor, llena su alma de Dios y de experiencias divinas, respondió: “Todo lo que he escrito es paja”. Así consideraba El su obra filosófico-teológica en comparación de la sabiduría y experiencia divina vividas.*

*En esta huida del mundo y abandono de las armas intelectuales en defensa de la verdad, que el octogenario Maritain decidió hace unos años, con su ingreso en la Congregación de su amigo de la*

*juventud; Charles de Foucauld, ¿no se habrá repetido una vez más la misma experiencia de Santo Tomás?*

*Como la muerte de los Santos y de los sabios, también la de Maritain cierra una existencia total y ejemplarmente consagrada a la verdad hecha vida. A pocos hombres mejor que a él se les puede aplicar lo que él mismo dijera de Santo Tomás en el Docteur Angelique: "la santidad de Santo Tomás es la santidad de la inteligencia". Porque Maritain encontró el sendero de su santidad en su dedicación entera a la vida de la inteligencia, a la búsqueda y difusión de la verdad, en el desarrollo y revitalización de los principios de la Philosophia Perennis del Angélico Doctor, centrados en la verdad misma del ser. ¡Vae mihi si non thomistizavero, Ay de mí si no tomistizara! Después de recorrer las aulas de la Sorbona cargadas de materialismo, en su juventud, y de salir de ellas bajo el aura purificante de H. Bergson, Maritain, junto con Raissa —su mujer amada— encuentra la Verdad de Cristo en su Iglesia. Y es entonces cuando, a través del P. Clerisac O. P. se pone en contacto con Santo Tomás y bien pronto comprende que la filosofía del Aquinate está centrada y articulada toda ella sobre el ser y sus exigencias ontológicas. Por eso, su vocación intelectual y su apostolado de la verdad, se identificó en él con su vocación y su apostolado tomista.*

*Toda la vida del filósofo cristiano que fue Maritain, puede sintetizarse en que es el filósofo de la inteligencia, el defensor de su valor trascendente y el crítico objetivo de su preciso alcance en cada uno de los grados del conocimiento; y el filósofo de la verdad, de la verdad trascendente que, en última instancia, es la Verdad de Dios, y desde la cual él ha irradiado sobre todos los sectores de la realidad para esclarecerlos en la justa medida de su ser o, lo que es lo mismo, de su verdad.*

*En una época de irracionalismo, de decadencia de la cultura y predominio de las pasiones y de sus encarnaciones míticas sobre la verdad y sus exigencias, se yergue la figura pura y serena de Maritain, como la encarnación de una vida que, junto con Raissa, se santificó en la consagración amorosa y total a la inteligencia y verdad sapiencial —natural y sobrenatural— en todas sus dimensiones y proyecciones sobre el mundo y la cultura actual; verdad que lo acercó y lo entregó en el trance supremo a los brazos misericordiosos de la Verdad personal de Dios. Esa Verdad de Dios, que por amor a los hombres descendió hasta hacerse hombre; esa Verdad, meta suprema de la búsqueda amorosa de todos los esfuerzos del filósofo Maritain, sin duda se inclinó, en ese momento supremo del ingreso de su alma en la Gloria, para acogerlo en el regazo esplendoroso de su Luz infinita y hacerlo así partícipe de su Vida divina en el gozo de la Verdad plena y eternamente poseída.*



## LA ASCENSION DE LAS COSAS DESDE LA NADA EN LA TEOGONIA DE HESÍODO

Sobre la venerable figura de Hesíodo se planteó, con todos los rigores de la crítica del siglo pasado los problemas de la autenticidad, integridad, pureza... de sus obras. Se habló de la existencia misma de Hesíodo, de la "unidad o pluralidad" de este personaje, queriendo hacer una "cuestión de Hesíodo" paralela a la "cuestión de Homero". Estas discusiones, a veces exageradas, si por una parte dejaron bien asentada la autenticidad de sus obras y purificaron su texto, por otra pusieron de manifiesto el carácter compilatorio del poema que ahora particularmente nos interesa, su *Teogonía*. Al pretender valorar o simplemente entender el contenido de esta epopeya de Hesíodo es de importancia comenzar por advertir este carácter compilatorio. No sólo es visible en ella el influjo de Homero, sino también la confluencia de tradiciones diversas muy antiguas, que vienen en himnos litúrgicos y leyendas religiosas que se pierden en la más remota lejanía de los tiempos<sup>1</sup>. Este acopio y reelaboración que el poeta hace de la tradición no puede hacer olvidar el aporte estrictamente personal de Hesíodo, los vuelos de su propia inspiración poética, los partos de su imaginación, y sobre todo, lo que más propia y justamente le pertenece: un designio preciso que rehace todos los elementos previos y les da nueva vida en un organismo típico que no tiene precedentes.

Este designio que configura la *Teogonía* hace de ella un ser bifronte: la *Teogonía* es una teogonía completa, es decir, una genealogía unificadora de los dioses, desde los orígenes tenebrosos y terroríficos hasta el reinado del orden, la armonía y la justicia de Zeus. Pero, la *Teogonía*, o serie de divinas generaciones, es al propio tiempo la generación o formación de la realidad, de los elementos y fuerzas que

---

<sup>1</sup> Cr. H. SCHRADE, *Götter und Menschen Hesiods*, Stuttgart-Köln, 1952.

constituyen eso que llamamos universo, y que precisamente fue Hesíodo el que por primera vez y de una forma explícita lo consideró como "universo", como algo que, a pesar de sus componentes es "uno", porque tiene un orden de origen y de constitución. Es decir, que la *Teogonía* es con igual razón una "cosmogonía".

La ordenación que hace Aristóteles en el libro A o primero de la *Metafísica* del pensamiento que va de los "mitólogos" a los "filósofos" señala a la vez una identidad y una diferencia entre ellos<sup>2</sup>.

Una identidad, pues tanto unos como otros intentan darnos una visión de la realidad en su conjunto y el modo o proceso de hacerse de los seres. Y una diferencia: los mitólogos se basan para esto en la tradición aureolada por la religión y reelaborada por la inspiración y fantasía poética, mientras que los filósofos o fisiólogos intentan exponer eso mismo desde las exigencias de la "razón". Por eso, el saber de los filósofos se coloca en la línea de aquellos remotos "teólogos". Esta suerte de dependencia de la filosofía primitiva respecto de lo que se llamó por muchos siglos la "teología"<sup>3</sup> vale de una manera muy particular para la "teología" de Hesíodo. La filosofía naciente no puede menos de encontrarse con él, como lo testifica el mismo Aristóteles<sup>4</sup>, o tal vez mejor dicho, tiene en él una de sus fuentes. Los interrogantes que intenta responder la razón filosófica emergente: ¿cuáles son los orígenes de las cosas, su orden, su proceso, su fin? son objeto ya de la *Teogonía* de Hesíodo y son respondidos por él desde su ángulo o nivel mítico-poético. Por eso, los historiadores antiguos de la filosofía colocaban al poeta entre los "primeros filósofos", y los historiadores modernos reconocen unánimemente su papel al menos de "predecesor" del pensamiento racional, el haber colocado, como dice Burnet, "el rudimento de la futura ciencia y de la futura historia"<sup>5</sup>.

Pero, en Hesíodo hay algo más todavía, en virtud de aquello que llamábamos el carácter compilatorio de su obra. Más allá de lo que ella es en sí misma, un momento fundamental del espíritu en el que éste ensaya emerger del "mito al logos", construyendo una visión global y completa del universo, es un *eco* y un *cauce* de las tradiciones más antiguas y así nos permite rastrear los orígenes más remotos del pensar heleno, y trazar, al menos conjeturalmente, la línea de su de-

<sup>2</sup> Met., A, 3, 983 b 27-35.

<sup>3</sup> Como es sabido la palabra "theologia" significó preferentemente las "historias de los dioses", y fue más o menos equivalente a "mitología", casi hasta bien entrada la era cristiana. Pero, también se empleó en el noble sentido de ciencia y conocimiento del "Ser más alto y Divino", como lo hace Aristóteles en Met., E, 1, 1026 a 19.

<sup>4</sup> Met., A, 4, 984 b 23.

<sup>5</sup> BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. de A. Raymond, p. 7.

sarrollo en su etapa más primitiva, no sólo en su aspecto formal sino también en su contenido.

Después de una larga y solemne invocación a las musas, el poeta emprende su exposición del proceso y constitución de la realidad con el famoso verso 116:

“Así, en el principio de todo fue (se hizo) el Caos; después la Tierra de amplios flancos, sede segura para todos, y el Tártaro oscuro en lo recóndito de la espaciosa Tierra, y el Amor que es el más hermoso entre los dioses inmortales... Del Caos nacieron el Erebo y la negra Noche, y de la Noche el Eter y el Día... La Tierra engendró primero el Cielo estrellado, igual a sí misma, para que la cubra enteramente y sea morada firme de los dichosos dioses; engendró también los altos montes...”.

La realidad se despliega en sucesivas etapas, es, diríamos hoy, evolutiva, y marcha hacia su perfeccionamiento. Esta realidad es por de pronto “divina”, sus momentos o elementos fundamentales son las grandes divinidades: Gaia (la Tierra), Uranos (el Cielo), el Tártaro, etc. Pero al mismo tiempo es eso que nosotros llamamos hoy la naturaleza, los seres que nos rodean: la tierra, la luz, las tinieblas. Estos seres y elementos van apareciendo y llegando a ser en un proceso de producción que es una generación, impelidos por el Eros, el Amor, “el más hermoso de los dioses” y Ley primera que empuja las cosas a un crecimiento y desarrollo cada vez más armónico y perfecto... Pero, nosotros no vamos a seguir al poeta en ésta su visión ingenua y grandiosa, que pronto se convierte en la narración de monótonas genealogías interrumpidas por grandes catástrofes. Lo que más ha interesado a la historia de la filosofía es el primero de estos versos: “En el principio de todo se hizo el Caos, después Gaia...”.

Los historiadores suelen ver la filosofía de los presocráticos centrada esencialmente en el problema del Protoprincipio de los entes. Ella parecería ser principalmente un refuerzo de la inteligencia de aquellos viejos pensadores por ver cuál era lo que estaba en el principio de todos los seres del universo, y cómo éstos emergían de aquél y en último término a él volvían. En una interpretación de este género de la historia de la filosofía presocrática es fácil ver en el Caos de Hesíodo una prefiguración de este Protoprincipio de Tales, Anaximandro o Heráclito o Empédocles. Pero, ¿es este Caos un verdadero “Principio (*Arche*) de donde todo procede? ¿Cuál es su verdadera naturaleza?

Sería muy arriesgado dar una respuesta rápida e inmediata a estas preguntas. No es cosa fácil descubrir el sentido primitivo de esa palabra venerable, que ha entrado en el lenguaje corriente manipu-

lada de manera diversa por filósofos y no filósofos. Los antiguos pensadores e intérpretes ya chocaron con dificultades, al querer entenderla adecuadamente. Y sin duda que las discusiones en torno a ella fueron importantes cuando Apolodoro Epicúreo nos dice que su maestro, el gran Epicuro, se dedicó a filosofar por su cuenta en vista de las disensiones que había en entender correctamente este “principio de Hesíodo”<sup>6</sup>.

Una interpretación frecuente, entre antiguos y modernos, es la que supone que el Caos del viejo poeta es algo así como la “materia primordial”, que se irá organizando en formas cada vez más perfectas. Hay que empezar por obviar un equívoco, al discutir esta interpretación: que Hesíodo vea la totalidad de la realidad en un esquema que va de lo imperfecto a lo perfecto, no implica en modo alguno que el Caos que él coloca en el inicio de todo sea la protomateria que luego se irá organizando o “complexificándose”. Este modo de interpretar el poeta es una asimilación muy explicable de su pensamiento al de los presocráticos —que mentamos arriba—, y es una interpretación que conscientemente asumieron y propagaron los estoicos, siempre cuidadosos de arropar sus propias doctrinas con la tradición helena más antigua y respetable<sup>7</sup>. La fuerza e influencia del estoicismo en la época romana tiene en esto una confirmación: Caos ya no significa otra cosa que la “materia primordial e informe”, como puede comprobarse en los grandes poetas latinos:

“Ante mare et terras et quod tegitur omnia caelum unus erat totus naturae vultus in orbe quem dixere Chaos, rudis indigestaque molis”<sup>8</sup>.

Y Virgilio:

“Namque canebat uti magna magnum per innane coacta semina semina terrarumque animaeque inanisque fuissent et liquidi simul ignis...”<sup>9</sup>.

Festo, en su *De Verborum significatione*, recoge ya este solo significado: “*Chaos appellat Hesiodus confusam quamdam ab initio unitatem hiamtem patentemque in profundum*”. Pero, retengamos esos dos adjetivos que no escapan al sagaz gramático: “*hiamtem patentemque in profundum*”. Pero, que Caos no sólo significó esta “unidad primordial confusa de todo”, y que sobre todo no fue ésta su signifi-

<sup>6</sup> DIOG. LAERT., XX, 1.

<sup>7</sup> Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, 1964.

<sup>8</sup> OVIDIUS N., *Metamorphosis*, I, 7.

<sup>9</sup> VIRGILIUS M., *Eglogae*, VI, 31-32.

cación primera lo comprobaron ya los autores de los buenos diccionarios. Así, el artículo correspondiente de la *Real-Encyclopädie* de *Pauly-Wissowa*, que reúne sistemáticamente los diferentes sentidos de la palabra, nos pone de manifiesto uno, que es fundamental, y del cual los otros pueden considerarse variantes (si excluimos el anteriormente mencionado de protomateria informe). Caos significa el espacio. Espacio, claro está, tal como lo pudieron haber entendido los antiguos helenos, no Descartes o Kant. Hay que advertir que esta palabra y esta noción de tanto empleo en la ciencia y filosofía moderna, no tiene una traducción directa y precisa al griego. La que más puede acercarse a ella es la de distancia o vacío, que a su vez se aproxima a la categoría aristotélica de *Topos* o lugar (el aristotélico J. Gredt nos dice: "Concipimus spatium tanquam distantiam...". Y sin duda se coloca en una genuina versión de la palabra<sup>10</sup>). La noción de vacío, que ya Hesiquio, según *Stephanus* equipara a Caos, es la que mejor puede llevarnos al contenido primitivo de esta palabra<sup>11</sup>). El vacío, representado de una manera concreta y particularizada, es el *hueco de nada* o sin nada entre un contorno de cosas corpóreas. La etimología vincula *Chaos* a *Chasko*, *Chino*...: abrirse, desgarrarse, bostezar... Los filólogos la hacen derivar de una raíz indoeuropea de donde provienen palabras que significan abertura, garganta, abismo, como los verbos griegos que acabamos de mencionar<sup>12</sup>. Por eso, la traducción más propia del Caos de Hesíodo es la de "Abismo". ¿Qué es el abismo? Es el hiato, la ruptura profunda en la que falta la masa pétreo de la montaña, y en donde no hay... nada. Aristóteles estuvo muy acertado, cuando entendió el Caos del poeta antes que otra cosa, como equivalente a su *Topos* o "lugar", ya que para él el lugar es el "receptáculo inmóvil", y receptáculo es aquello que está vacío de sí mismo, y se llena con una sustancia corpórea<sup>13</sup>. Ahora bien, si nosotros en cierta forma absolutizamos la noción de vacío o de abismo, quiero decir, si pasamos de un vacío y de un abismo particular al vacío o al abismo en sí, nos encontramos con la nada pura e ingenua. Digo "pura", porque es completa carencia y ausencia de ser, y digo "ingenua" porque no contempla la relación que la nada pueda tener con el ser, sino que es puesta la mera y simple ausencia del mismo y no va más allá.

La afirmación de Hesíodo nos parece de suma simplicidad: "Al principio de todo (*Protista*) estaba el Abismo, el hueco insondable,

<sup>10</sup> J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, p. 249.

<sup>11</sup> Cf. STEPHANUS, *Thesaurus Graecitatis*.

<sup>12</sup> Cf. BOISACQ, *Dictionnaire ethymologique de la langue grecque*.

<sup>13</sup> *Phys.*, IV, 4, 212 a 20.

que después se llenaría con las cosas, con la Tierra en primer lugar...". Si se traduce en términos más filosóficos esto quiere decir: Al principio era la Nada pura, después el Ser. Que esta sea la afirmación fundamental del poeta puede confirmarse advirtiendo que en una genealogía o proceso generacional de las cosas, como pretende hacer él, la Gaia o Tierra no procede del Caos; no se afirma la generación o cualquier tipo de *procedencia* de la Tierra respecto del Caos, sino que se dice que primero era el uno y después el otro, primero la Nada, después la realidad. H. Fränkel que suscribe esta interpretación, da un paso más, que en parte la contradice, al pensar que esta Nada es un "negatives Etwas", más aún, como una fuerza o principio negativo, que junto con el positivo constituyen los dos polos de todo hacerse y devenir<sup>14</sup>. Es una interpretación que asignaría al viejo poeta la dialéctica de Heráclito y que creemos está del todo ausente del primitivismo de Hesíodo. Lo que sucede es que las exigencias imaginativas fuerzan al poeta a dotar a esta Nada original, pero no originante, de cierta entidad, que luego, la falta de ejercicio crítico de la razón elevará a cuasi-principio generacional. Empecemos por advertir que esta "entidad" de la Nada en la concepción de Hesíodo, es un ropaje imaginativo indispensable, que va expresado en los términos más apropiados para representar o sugerir la Nada pura: el Abismo, que en sí no es más que la rajadura de la montaña, no puede imaginarse o pensarse si no es llena de brumas profundas y misteriosas, que vienen a hipostasiar o absorber en sí la no-entidad real del Abismo. Por este juego imaginativo, del todo natural, el no-ser puro pasa a convertirse en "cierto ser", y en una historia generacional, elevado a principio. Pero, digamos inmediatamente: principio de no-entes: la bruma, oscura y sutil, que es el Caos (o mejor: no-es), engendra el Erebo y la Noche fría, es decir, las tinieblas ilimitadas y las tinieblas intermitentes por el Día. En ambos casos, la vaciedad ontológica de estos personajes es igual a la de su progenitor y la subraya. Por el contrario, las proliferaciones de Gaia, la realidad verdadera, lo lleno son de plena consistencia y solidez ontológica: el cielo con sus astros, los altos montes...

¿De dónde proviene esta idea, que hoy nos parece audaz, de poner en el inicio de todas las cosas la "nada pura"? No sería muy aventurado el pensar que Hesíodo oye aquí la voz de una tradición mucho más antigua que él. Volvemos al carácter complitario de su epopeya. No hay duda de la existencia de teogonías y cosmogonías anteriores

<sup>14</sup> H. FRÄNKEL, *Dichtung und philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962. Id., *Wege und Formen der frühgriechischen Denkens*, München, 1960, p. 316, 318.

al poeta, y Damascio<sup>15</sup> quiere probar que también Homero pone por origen de todo el Caos. Pero, dejando de lado los elementos teogónicos que pudieron haber sido recogidos en los poemas homéricos, los restos que podemos atisbar de las teogonías más antiguas sólo las tenemos en la literatura órfica. Ciertamente: hasta dónde llega la adulteración posterior, qué es lo que en ella hay de verdaderamente primitivo y anterior a Hesíodo, hoy por hoy nos resulta del todo imposible determinar aunque sólo sea con mediana certeza. Pero, no será del todo imprudente el tener al menos como un indicio de vetustez originaria aquellos rasgos que sean constantes en todas las versiones de esa literatura. Y debemos apresurarnos a decir que uno de estos rasgos constantes a todas estas cosmogonías es el poner "al principio" de todo algo que es equivalente a la Nada de Hesíodo. Así, la teogonía tenida generalmente como la más antigua, que recoge el aristotélico Eudemo y reproduce el citado libro de Damascio<sup>16</sup>, en el principio está la Noche, que engendra el Huevo primitivo, de donde nace el Amor, y de cuya cáscara partida resultan el cielo y la tierra. La que inmediatamente Damascio pone como "la teología órfica corriente" (ib) estable es que el Tiempo o Chronos, es lo primero, y que de él procede el mundo. . . Mazon, siguiendo a Zeller<sup>17</sup>, cree que una idealización o hipostasización del Tiempo, como principio, supone un desarrollo filosófico muy posterior. Nosotros diríamos lo contrario. No se trata aquí de ninguna "idealización filosófica", como tampoco se trata de ninguna especulación filosófica el poner "al principio" un espacio vacío. Un espacio vacío, que luego se llena con las cosas, y un tiempo vacío, que luego se llena con el desarrollo o tiempo de las cosas, no parece ser nada ajeno a una mentalidad primitiva. Lo cierto es que Caos y Chronos, vacío de extensión y vacío de duración parecen el punto de partida espontáneo para empezar a contar ingenuamente el ser y el desarrollo de la realidad, y (casualmente!) estas dos palabras las encontramos con más frecuencia en los relatos de los orígenes de las cosas, en el mundo heleno más antiguo.

Si reconstruimos el proceso del espíritu griego incipiente, que piensa por primera vez el orden y constitución de los entes, parece que habría que poner en el inicio de todo la Nada, la Nada pura e ingenua. La "idea" o significado de nuestra palabra "nada" es casi tan connatural y como cuasi-congénita al hombre como la de "ser". Nuestro universo de ideas y significados tiene por origen y base la

<sup>15</sup> DAMASCIO, *De Primis Principiis*, 123.

<sup>16</sup> *Id.*, ib.

<sup>17</sup> P. MAZON, *Hesiodé*, París, 1928, Introd., p. XXV.

experiencia de los entes sensibles, que tan pronto son como **no son**. Y este no-ser de un ente se piensa espontánea y naturalmente como un “no-ser completo”, no a medias, como una ausencia total del ser, no como una nada o no-ser potencia, privación, limitación, etc. . . . Todas estas conceptualizaciones sobre la nada, muy sabias e importantes, son producto de elucubraciones posteriores, y es un anacronismo el situarlas dentro de un pensamiento que recién se va despertando a un estadio racional o lógico. Tales nociones del no-ser fueron alcanzadas por largos esfuerzos de los filósofos que vinieron después, por cierto en las mismas tierras de la helenidad y pensando el misterio del ser y la nada<sup>18</sup>. En el pensamiento primitivo, como en el espontáneo y corriente, el uso del “no” suele importar la anulación lisa y llana de lo que se ve afectado por tal partícula. . . Tanto el que la pronuncia como el que la escucha, supone una ausencia efectiva, una carencia plena de algo que podía ser, pero que no-es en forma alguna. Tanto para nosotros como para los griegos el decir “no llueve” significa inmediata y directamente la ausencia real de ese fenómeno que llamamos “lluvia”; y el decir “no voy” expresa la carencia de esa acción que es un “ir”. Por eso, el creer que los griegos no pensaron nunca la nada porque no tienen un sustantivo para expresarla<sup>19</sup> es una falsa argumentación y se basa en un falso supuesto. La nada se introduce simplemente por la partícula negativa, que expulsa el ser de lo que afecta e introduce “su nada”. La “Nada total” o negación de todo ser o del ser en general va, en griego, perfecta y adecuadamente significada por la negación del ser en general o del ser en total; y en griego no hay una, sino varias formas para ello (*Ne on, Ouk on*, etc.). Tales formas no provienen de ninguna influencia extraña al genio de la raza y de la lengua, sino que emergen de ella tan connaturalmente como las ideas de ser o naturaleza.

Cuando el hombre heleno se pone a pensar los orígenes del mundo, lo hace sobre el modelo de los orígenes y desarrollo de los seres particulares, y no puede menos de constatar que éstos van de su no-ser a un ser incipiente hacia su plenitud. Esto que sucede en todas las cosas de la experiencia cotidiana se traslada ingenuamente al ser en general o a la totalidad del ser. Y éste es el esquema de Hesíodo: Al principio está el No-ser, el hueco, el vacío del Abismo, y luego viene el Ser, lo lleno, la realidad que irá ascendiendo a etapas cada vez más perfectas. Es un esquema imaginativo, figurativo y espacial. Y aquí el poeta parece recoger las más antiguas tradiciones, las formas más

<sup>18</sup> Cf. A. GARCÍA DÍAZ, “La noción de no-ente en la filosofía de Parménides”, *Dianoia*, 1955, p. 104-134.

<sup>19</sup> Cf. por ejemplo, N. DE ANQUIN, *Ente y Ser*, Madrid, 1966, p. 156 sgs.



antiguas del pensar y de “explicar los orígenes”, y un eco de los mitos originarios y ancestrales; dice sencillamente: “Al principio de todo, estaba el Caos, después vino la solidez de la Tierra...”.

Como hemos recordado, esa Nada, ese Abismo o apertura primordial, por un proceso del todo espontáneo en los primeros pasos de la vida del espíritu, viene a ser dotada de cierta entidad: niebla, aire oscuro... e incluso tiende a antropoformizarse y personificarse, aunque manteniendo un carácter de inconmensurable y horrendo. Y lo que es “lo primero” en un orden de sucesión imaginativa y de configuración espacial, corre el riesgo de ser pensado como “lo primero” sin más. Si no puede afirmarse que Hesíodo cae de hecho en este riesgo, que su Caos no es en forma alguna el “Proto-elemento Divino”, sí se convierte en cierto principio generacional, aunque sea de “no-ser”. Pero, si Hesíodo elude el peligro de poner como verdadero Principio el Caos, aunque lo ponga como “inicio” o al inicio de las cosas, la ambigüedad de su pensar da sus malos frutos en la posteridad. Así Ferécides, contemporáneo a los jonios y que está más cerca por ello de un pensar filosófico, convierte al Caos en verdadero principio, concibiéndolo como una masa acuosa y eterna, poniendo al lado de éste, Zeus o Zas y Chronos, si completamos la referencia de Aquiles<sup>20</sup> con la de Damascio<sup>21</sup>. En los tiempos de los milesios aparece ya la sustantivación del Caos, y su equivalencia con la *Physis* y protoprincipio de todos los presocráticos, equivalencia que, según dijimos, dieron por definitiva los estoicos. Por eso es extraño que la versación e información de Jaeger crea que la conversión del vacío de Hesíodo en una protomateria difusa, o en el “caos” según la acepción moderna de “estofa original” cargada potencialmente con todo el desarrollo futuro, se haga por una contaminación o influencia del *Tohu-Wahou* bíblico, que recién podría realizarse al contacto de la literatura cristiana. La conversión y equivalencia es muy anterior<sup>22</sup>.

Así pues, podemos concluir que el pensamiento heleno comienza a pensar y “explicar” los orígenes poniendo el Caos o la Nada pura al inicio de todo. Este es el verdadero balbuceo de un cuasi-pensar. La filosofía que nace con los presocráticos se encontrará con esta primera interpretación o explicación de los “orígenes”, y frente a este dato (la afirmación inicial de la Nada) tomará dos caminos: uno, iniciado por Ferécides y seguido por los pitagóricos, atomistas, etc. reificará esta Nada y la convertirá en principio; otro, emprendido por

<sup>20</sup> DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, B 1 a.

<sup>21</sup> DAMASCIO, *Ib.*

<sup>22</sup> W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de Gaos, México, 1952, p. 19.

los milesios, eleatas, etc., la rechazará frontalmente, poniendo como único principio el ser. Y la filosofía griega —y la filosofía de Occidente que de ella mana— será una larga historia, llena de incesantes peripecias, de la posición, oposición y síntesis del Ser y la Nada. Las peripecias son tales al nivel de la pura especulación, pero sus repercusiones en el conjunto de la historia y cultura de Occidente son simplemente formidables.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

*Universidad Nacional de Córdoba*

## LA CUESTION "De aeternitate mundi": POSICIONES DOCTRINALES \*

### Obras de 1271 - 1274

Al período en que se compuso el *De aeternitate* pertenecen: *De necessitate et contingentia causarum*, *De anima intellectiva*, *De I-IV et VII Physicorum* (reportación de Godefroid de Fontaines), *Quaestiones in Metaphysicam I-V* (texto de Cambrai), *De V<sup>o</sup> Metaphysicae* (reportación de Godefroid de Fontaines).

En el *De necessitate* no se menciona siquiera el problema de la eternidad del mundo. Pero se desarrolla en él una teoría de primordial importancia en el sistema sigeriano: la del orden de las causas. Su valor está dado por un elemento no aristotélico, pero que aparece a todo lo largo de los escritos de Siger: el principio "*ab uno nonnisi unum*". Si bien es cierto que nuestro autor no trata siempre de la misma manera el aserto y su prueba, no lo es menos que éste tiene dos implicancias de importantísimas consecuencias desde el punto de vista doctrinal: 1) muchos autores lo consideran uno de los puntos claves del "averroísmo"<sup>1</sup>; 2) de él se deriva de modo más o menos inmediato, el orden de producción de todos los entes creados.

---

\* Vid. Partes I y II en SAPIENTIA, 1972, XXVII, 313, y 1973, XXVIII. Según hemos indicado en la sección anterior de este trabajo, las citas de *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante, se han hecho sobre la edición del texto crítico, con estudio preliminar, que habíamos preparado para la editorial EUDEBA. Si bien los originales de dicha obra estaban listos para su publicación ya en 1971, la edición se comenzó a preparar tipográficamente recién a fines de 1972. La numeración de las líneas es la que aparecía en las segundas galeradas, que habíamos corregido en marzo de 1973. Posteriormente, por razones de política editorial EUDEBA decidió suprimir la publicación, cuando la elaboración tipográfica estaba prácticamente terminada, y ordenó fundir los plomos. Por esta razón rogamos a nuestros lectores que sepan disculpar una aparente informalidad que estaba muy lejos de nuestro ánimo, pero que no ha estado en nuestras manos evitar. De hecho, la publicación había sido anunciada ya en los medios publicitarios de Bs. As., y debía aparecer en la primera mitad del año en curso.

<sup>1</sup> M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1934-1947, 6<sup>a</sup> ed., 3 vol., II, 359-361.

Dado que en el *De necessitate* no se desarrolla el tema en toda su amplitud, ni en todas sus consecuencias, nos limitaremos a transcribir el texto en su pasajes más importantes.<sup>2</sup>

Circa primum intelligendum quod in universo inveniuntur quinque ordines causarum ad causata, et hoc secundum intentionem philosophorum. Primus est quod Causa Prima, totius esse causa, est causa primae intelligentiae per se, immediata, necessaria, et qua posita simul ponitur causatum eius primum; et hoc dico secundum intentionem philosophorum.

(pp. 19-20)

...dico cum hoc, quod est necesse quod semper simul est cum suo effectu causato. Nihil enim prohibet quasdam causas praesentes esse necessarias super effectus futuros, eo quod sunt causa illorum effectuum mediante motu et per ordinem ad motum, qui posterioritatem in duratione causat. Sed cum Causa Prima causet causatum primum non per ordinem ad motum nec motu mediante, cum et sit causa necessaria super illud suum causatum, simul erunt secundum durationem.

Secundus ordo est quod Prima Causa est causa intelligentiarum separatarum, orbium et suorum motuum, et universaliter ingenerabilium.

...Sed in hoc deficit iste ordo a priori, quod Causa Prima non est causa praedictorum nisi secundum quemdam ordinem, et non omnium illorum immediata, cum ab uno simplici non procedat nisi unum immediate et non multa nisi quodam ordine...

(pp. 20-21)

Como observación digna de tenerse en cuenta, cabe señalar que los códigos Clm 317 y Ottoboni 2165 ponen en el primer texto: "*secundum intentionem philosophorum, qui apparientia consideraverunt*".

El *De necessitate* sostiene explícitamente que de la Causa Primera procede un solo efecto necesario y eterno, que es la primera inteligencia. Nada dice respecto de los otros causados, aun cuando pueda suponerse que las inteligencias separadas han de considerarse eternas. Pero tampoco establece de manera alguna la temporalidad del mundo, por lo cual el problema queda abierto, por lo menos cuando se lo enfoca desde el punto de vista del orden causal enumerado aquí por Siger.

En los comentarios del mismo período, la actitud sigeriana es siempre y fundamentalmente la misma: exponer la doctrina aristotélica y, ante teorías heterodoxas, remitirse en último término a la verdad de la fe. Las reportaciones de Godefroid de Fontaine tienen, a este respecto, la ventaja de presentarnos la "*expositio*" de la manera más limpia, al eliminar, en la mayor parte de los casos, toda aclaración.

<sup>2</sup> Las citas del *De necessitate* remiten al texto que aparece en J. J. DUIN, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*. Louvain, 1954, pp. 14-50.

ción de las posiciones personales de Siger. Algo parecido, aunque no podamos afirmarlo con seguridad, sucede con el comentario a la Metafísica del código Cambrai 486.

La cuestión 9 del *De I Physicorum* (París, Nat. Lat. 16.297, f. 71 ra-b), plantea, una vez más, el problema de la creación o producción *ex nihilo*. La respuesta de Siger es contundente:

Per transmutationem de non esse ad esse non potest ex puro nihilo fieri aliquid. Nam transmutatio non est sine subiecto quod transmutatur... Nec hoc est ex impotentia vel diminutione agentis, quod faciat aliquid ex suppositione subiecti quod transmutatur, sed hoc contingit ex ratione transmutationis, quam sine subiecto esse est impossibile simpliciter, cum sit accidens. Unde non esset probata materia, si aliquod agens transmutando posset aliquid facere ex nihilo, Sicut enim actio facit scire formam, sic transmutatio materiam, sicut dicit Commentator.

Mundus ergo factus est ex nihilo, scilicet ex non aliquo. Si etiam 'ex' dicit ordinem essendi, sic factus est ex nihilo, scilicet, post nihil, scilicet, post non esse mundi quantum est de ipso mundo. Et sic non esse mundi quantum est de se et esse mundi ex agente simul sunt nec hoc est inconveniens<sup>3</sup>.

En este texto aparecen con toda claridad dos afirmaciones importantes: 1) el mundo ha sido creado; 2) esta creación implica un orden esencial, no temporal, de no ser a ser. En lo que hace a la primera de estas afirmaciones, no cabe la menor duda al respecto; el texto es transparente. No sucede lo mismo con la segunda, aun cuando Siger se expresa, también en este caso, con toda claridad. *Ex nihilo* significa *post nihil*, pero referido al *ordinem essendi*. Esta acepción de *post* en el sentido entitativo, y no temporal, no es una exclusividad de Siger, sino que responde a un uso ampliamente testimoniado por los textos del siglo XIII<sup>4</sup>. En sentido estricto, se afirma aquí la prelación del no ser y la secuencia no ser - ser, pero ello no implica la negación de la temporalidad. *Ex non aliquo*, fórmula que Siger prefiere a *ex nihilo*, deja abierta la cuestión de la eternidad o temporalidad de la creación.

La nota 3 del *De IV Physicorum* (f. 76 vb) parecería afirmar de modo más explícito la creación temporal, y así lo entiende Duin<sup>5</sup>. Pero, lo que nuestro autor hace aquí, es mostrar que la afirmación aristotélica acerca del vacío, no tiene sentido en el caso de la creación. Para emplear la terminología de la Escuela, se trata de un argumento dialéctico, no de una prueba demostrativa. He aquí el texto<sup>6</sup>:

<sup>3</sup> J. J. DUIN, *op. cit.*, 409-410.

<sup>4</sup> Cfr. el *De aeternitate mundi* de Sto. Tomás, y en la primera parte de este trabajo (SAPIENTIA, 1972, 106, 313-334), pp. 327-28.

<sup>5</sup> J. J. DUIN, *op. cit.*, 411.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 180-181.

Secundum Aristotelem ad novitatem mundi sequitur vacuum, quia secundum eum nihil potest esse novum nisi per generationem; et locus est principium generationis, ita quod generationi praesupponatur. Immo etiam si mundus esset novus, esset pars alterius mundi, nam novum non potest copulari ad primum movens immobile nisi mediante aliquo semper moto, et sic esset pars alterius mundi in quo esset aliquod semper motum. Sed aliter dicitur quod, si ponatur mundus factus de novo, non per generationem sed per creationem, sic non praefuit mundo locus, sed simul factus est mundus et locus. Ad esse autem corpus in loco et illum locum non praefuisse, non sequitur vacuum.

Es indudable que, en este texto, Siger refuta la teoría aristotélica, pero no por la posición de la teoría opuesta, sino por la posibilidad de una solución distinta. Es decir, la conclusión aristotélica no es necesaria más que en el caso de admitir unánimemente la producción por generación. Como es posible también la creación, y de hecho se la admite como una forma de producción, no puede decirse que "*necessarie*" la producción de algo nuevo implica la admisión del vacío. Esto no significa que se haya probado la producción de algo nuevo. Aun cuando se suponga esto último como dado.

Pero la cuestión que tiene mayor interés en relación con nuestro tema es la primera del *De VIII Physicorum* (f. 129 rb-vb): *Utrum mundus sit ab aeterno an de novo factus*. En ella Siger afirma expresamente la temporalidad del mundo, sin que pueda plantearse duda al respecto.

La cuestión comienza con dos argumentos aristotélicos:

1) no puede darse algo sustancialmente nuevo sino por medio de algo que, aunque sustancialmente eterno, sea móvil. No hay nada nuevo sin movimiento.

2) si, fuera de la Causa Primera, todo fuera nuevo, la Causa Primera habría de estar primero en potencia, y la potencia no pasa por sí misma al acto.

A continuación se exponen los conceptos de producción *ex nihilo* y de creación, referidos fundamentalmente a la tradición filosófica:

Communis conceptio philosophorum fuit ex nihilo nihil fieri, quia ex non ente non fit ens nisi per accidens. Oportet ergo ponere aliquid quod fiat per se ens. Hoc autem est subiectum commune. Nec hoc arguit aliquam impotentiam in Primo, si non possit facere illud quod est impossibile in se. Nihil autem potest fieri de novo nisi per motum, qui de sua ratione requirit subiectum. Creationem autem sic posuerunt philosophi quod Prima Causa est causa eius cuius est causa immediate, absque transmutatione ad esse eius. Et talis factio est creatio, quam tamen philosophi posuerunt ab aeterno et sine motu.

(f. 129 rb)

Después plantea lo que puede considerarse en sentido propio como problema estrictamente tal:

Cum Causa Prima possit esse causa alicuius ab aeterno, quod in sua natura nullam naturam possibilem habebat ad esse, videtur quod etiam possit inveniri aliquod ens de novo ex Causa Prima, quamquam non habeat naturam possibilem ad esse.

(ibid)

Luego se proponen cuatro argumentos en contra, seguidos de dos exposiciones más largas, una de Aristteles y otra de Averroes, todas ellas en oposición a la temporalidad del mundo:

1) una causa *ab aeterno*, si es inmutable, debe producir su efecto *ab aeterno*.

2) si la Causa Primera es causa de las cosas antes de producirlas, se ordena exactamente del mismo modo a la producción de los opuestos.

3) si la Causa Primera es la única causa de las cosas, y no las produjo *ab aeterno*, cambió de la disposición de no producirlas a la de producirlas.

4) nada nuevo puede hacerse sin transmutación y, por consiguiente, se presupone siempre el tiempo.

a) Argumentación aristotélica:

— lo hecho nuevo exige una causa nueva y, si la Causa Primera quiso que el mundo comenzara de modo inmediato, esta voluntad implica dos opuestos:

. si procede inmediatamente de él, no empezó; pero se afirma que empezó.

. si quiso que el mundo empezara, lo quiso hacer por medio de algo; pero, como no necesitó de nada *ab aeterno*, lo quiso hacer sin intermediario.

Et sic ex huiusmundi forma voluntatis sequitur quod mundus a Deo inceperit et quod non inceperit, et quod inceperit per medium et sine medio.

(f. 129 va)

— si el mundo comenzó, ha de haberse dado un movimiento anterior al movimiento de su producción y, en consecuencia, un tiempo anterior. Pero, si no hay tiempo anterior al movimiento, hay también un tiempo anterior al nuevo movimiento, porque éste no puede darse sin un movimiento anterior.

En el final de este párrafo, Siger pone una aclaración que debe tenerse muy en cuenta cuando se analiza la nota 3 del *De IV Physicorum*:

In factis tamen ab aeterno bene possumus dicere quod non esse ipsorum prius est quam suum esse, natura, non duratione, ut sit sensus: quod non esse talium, quantum est ex se, praecedit suum esse ab alio.

(ibid.)

— si se quiere quitar el tiempo, se lo pone, porque antes de lo que ha empezado hubo un tiempo anterior.

#### b) Argumentación averroística:

El instante es el medio entre dos tiempos. Si se dice que el instante es principio del tiempo, como el tiempo es la medida del movimiento, el instante será la medida del “haber cambiado” del primer móvil. Pero el cambio supone un movimiento previo. Como principio es aquello ante lo cual no hay nada, ante el principio del tiempo no hay tiempo. Pero, simultáneamente, supone un movimiento previo.

Y no puede argumentarse, desde ningún punto de vista, contra esta conclusión, por cuanto siempre que se establece el comienzo de algo, se supone por necesidad que se ha dado un cambio previo a su existencia.

A continuación, Siger expone los fundamentos de las posiciones mencionadas, y sintetiza su propio punto de vista:

Unde ratio Aristotelis accepta ex natura temporis et instantis causaliter dependet ex illa de motu, quae procedit causaliter. De ratione enim motus novi est quod requirat motum priorem, factum vel in motore vel in mobili vel in utroque vel in aliquo alio, vel non dabitur causa illius novitatis. Dicendum est autem secundum veritatem quod Voluntas antiqua Prima est talis de sua ratione, quod nata est producere novum effectum immediate, non mediante aliquo novo praefacto. Unde ex huiusmodi Voluntate antiqua diversimode se habet res, ut nunc sit et non prius, quia de sua ratione talem habet ad eam effectus habitudinem. Ab aeterno enim voluit Prima Voluntas ut effectus novus ab ea procederet. Cum ergo arguit Aristoteles contra hoc, quod res natae sunt diversimode se habere ex differenti causa, dicendum quod hoc non est verum in Prima Voluntate. Ipsa enim talis est de sua natura quod immobilis manens potuit effectum novum producere. Talis enim erat forma suae voluntatis, et per hoc solvuntur omnes rationes.

(f. 129 vb)

Hay, en toda esta cuestión, tres datos que, precisamente por estar reiterados en distintas obras de Siger, deben tenerse muy en cuenta:

1) las afirmaciones de Aristóteles, aun cuando conserven toda su validez dentro del sistema aristotélico, son discutidas por nuestro au-



tor en lo que hace a su carácter absoluto, y rechazadas en este sentido. El mismo procedimiento utiliza respecto de Averroes.

2) La solución propuesta distingue, expresa y claramente, entre el orden de las creaturas, al que pueden aplicarse las fórmulas elaboradas por la filosofía clásica, y el Creador que, por su misma naturaleza, queda totalmente fuera de ellas. Por eso su exposición termina con una apelación a la voluntad divina, que ya hemos encontrado en el *De generatione* II, 12:

volitum procedit a voluntate secundum formam voluntatis; nunc autem potuit esse talis forma voluntatis divinae, ut ab aeterno voluisset mundum fieri in hora; ergo mundus potuit esse novus<sup>7</sup>.

3) En todos los demás casos hay, también, una definida y señalada decisión de remitirse al dato de la fe. Donde la filosofía no tiene ya razones, la fe determina qué es lo verdadero. Ello puede significar que el dato aceptado por la filosofía deba reverse, y buscarse, en consecuencia, su falla.

Del primer comentario de Siger a la Metafísica de Aristóteles, sólo conservamos una reportación muy poco desarrollada, y de texto a veces oscuro, en el ms. Cambrai 486. Las fórmulas que emplea generalmente se remiten a Aristóteles, sin presentar la posición personal de Siger:

Et de hoc, sententia Aristotelis talis est... (III, 23; f. 70 rb)

Et ista fuit ratio Philosophi ad hoc: (*ibid.*)

secundum Philosophum (*passim*)

secundum viam Philosophi (*ibid.* f. 70 va)

A pesar de esta parquedad, podemos extraer también de este texto algunas afirmaciones valiosas para nuestro tema. En I, 32 (f. 48 rb) dice:

Et tu dicis quod illa circa quae est prudentia, sunt corruptibilia, etc.: dicendum quod, quamquam ista quae ordinantur ad finem, non sunt aeterna, tamen ratio ordinis omnium quae ordinantur in finem, uno simplici intellectu ab aeterno in Primo.

En esta respuesta a la segunda objeción, responde precisamente al argumento de que la Providencia no es eterna, por cuanto las cosas son generables y corruptibles. Si bien, en todo esto, no está implicada la temporalidad del universo como totalidad, esta temporalidad se deduce de las afirmaciones aceptadas en la discusión. Si el mundo no

<sup>7</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 1931-1942, I, 288.

tuviera principio, no habría inconveniente en aceptar una providencia eterna sobre un mundo perpetuamente repetido en la generación y corrupción. En consecuencia, no tendría base la argumentación, y también se la podría refutar en este orden de conceptos. Siger no lo hace.

En la cuestión 23 del libro III<sup>8</sup>, se encuentra una exposición de los principios de las cosas, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, que habremos de encontrar mencionada en el *De aeternitate* (333-338):

Unde, secundum sententiam Philosophi, aliquid novum et corruptibile non potest procedere a principio immediate, sed solum procedit ab eo mediante motu sempiterno, et mediante aliquo novo, ut aliqua constellatione et coniunctione, procedit aliquod corruptibile et novum. Et ista fuit ratio Philosophi ad hoc: in eo quod est immobile et incorruptibile, est totum illud sufficienter unde debet effectum causare. Ab aeterno est causa sufficiens. Igitur erit effectus ab aeterno. Et sic omnis effectus, secundum Philosophum, qui procedit a principio incorruptibili immediate, est incorruptibile, et sic novum et corruptibile a principio immobili et incorruptibili non procedit immediate, et istud verum est et in agente per naturam et in agente per voluntatem, secundum quod dicit Aristoteles in VIII<sup>o</sup> Physicorum. Unde si agens per voluntatem ab aeterno habeat totum illud unde causet effectum et ab aeterno sit causa efficiens, oportet quod ab aeterno sit ille effectus et quod sit incorruptibilis.

(f. 70 rb)

En la respuesta a la segunda objeción (f. 70 va), vuelve a repetir la teoría aristotélica:

Effectus qui ab illo <principio immobili> procedunt sine motu et mobili, secundum viam Philosophi, sunt incorruptibiles effectus. Tamen qui provenit mediante motu et mobili, est corruptibilis.

Pero la posición propia de Siger, frente a las afirmaciones de Aristóteles, aparece con toda diafanidad en la cuestión 2 del libro V (f. 83 ra-b):

Sed quamvis dicat Philosophus quod motus coeli non sit principium, et quamvis ad hoc habeat rationes difficiles, non tamen propter hoc ei credendum est quod motus coeli sit infinitus et perpetuus, ita quod non habeat principium. Articulos enim fidei debemus credere. Quamvis enim sint rationes difficiles contra articulos fidei, quas nescimus dissolvere, non tamen propter hoc debemus credere contra articulos fidei. Bene enim est possibile quod aliquis homo habeat rationes quas nesciat dissolvere, non tamen credit conclusioni, nec debe credere si hoc sit contra fidem.

<sup>8</sup> Cfr. J. J. DUIN, *op. cit.*, 414.

Si se acepta la hipótesis de que el *De V<sup>o</sup> Metaphysicae*, contenido en las reportaciones que Godefroid de Fontaines realizó en París (ms. París, Nat. Lat. 16.297, ff. 73 va - 76 ra), así como el *De necessitate*, constituyen, en principio, partes de este primer comentario a la Metafísica, es perfectamente explicable su identidad de puntos de mira con respecto a este último texto. En principio, también podría incluirse en esta lista de cuestiones pertenecientes al Comentario de Siger, la publicada por G. Sajó<sup>9</sup>, que se encuentra en el ms. Budapest, M. Nacional 104, ff. 7 va - 8 va: *Quaestio utrum omnia eveniant de necessitate*. A pesar de que G. Sajó atribuye esta obra a Siger de Brabante, su parecido con la cuestión *Utrum omnia quae eveniunt eveniant de necessitate*, contenida en el ms. París, Nat. Lt. 16.089, ff. 37 va - 38 va, nos exige ser prudentes. Como está muy lejos de nuestro cometido en este trabajo, no podemos detenernos en el análisis de ambos textos, ni en las razones de su atribución; por ello nos contentaremos con mostrar la semejanza entre ambos, en el tema de los cinco órdenes de causas. Se puede comparar el texto con el correspondiente al del *De necessitate*<sup>10</sup>, que hemos reproducido parcialmente<sup>11</sup>:

ms. Budapest, f. 7 vb

Ad quaestionem dicendum quod primo praemittendus est ordo entium et causarum. Primus enim est Causae Primae respectu suorum effectuum, ut intelligentiarum; secundus intelligentiarum respectu orbium coeli, quia secundum intentionem Philosophi non ponimus animas coeli ita quod sint per stationes coeli; tertius autem est orbium respectu suorum effectuum qui contingunt ibi in coelo, sicut sunt eclipses solis et lunae aliorumque; quartus est ipsorum orbium ad ista inferiora, quia, ut apparet II<sup>o</sup> *De Generatione*, motus coeli est causa istorum inferiorum, et VIII<sup>o</sup> *Physicorum*; quintus et ordo istorum inferiorum ad ista inferiora. Et sunt quinque ordines in universo.

ms. París, f. 37 vb

Alia est opinio Philosophi et Commentatoris. Et ad hoc declarandum tangantur ordines entium in universo. Et sunt quinque. Primus ordo est secundum quem Causa Prima, scilicet Deus, respicit intelligentias separatas, quia Deus est causa intelligentiarum. Alius est ordo secundum quem intelligentiae separatae respiciunt orbis coelestes, quas movent. Tertius ordo est effectuum qui contingunt in corporibus supercoelestibus, ut eclipsis et tales effectus qui ibi contingunt. Quartus ordo est motus coeli respectu istorum inferiorum. Quintus ordo est istorum inferiorum ad invicem.

<sup>9</sup> G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie. De mundi aeternitate*. Texte inédit avec une introduction critique, avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant *Super VI<sup>o</sup> Metaph.*, Budapest, 1954, pp. 123-135.

<sup>10</sup> J. J. DUIN, *op. cit.*, 19-24.

<sup>11</sup> Cfr. p. 34 de esta sección.

Orde enim primus est necessarius, quia in illis entibus nihil violentum est ibi et nihil per accidens, quia talia materiam non habent, puta intelligentiae. Item, Causae Primae nihil accidit, quia summe simplex, et secundum intentionem Philosophi Causa Prima est necessaria respectu intelligentiarum.

Eodem modo secundus ordo est necessarius, ipsarum scilicet intelligentiarum ad orbis, quia, licet corpora coelestia moventur, cum non habent materiam quae est in potentia ad esse et non esse, sed solum illam quae est ad ubi, et ideo impediri non possunt, quia ibi non est materia quae est causa alicuius per accidents, et ab aliis moveri non possunt nisi ab intelligentiis, secundum Commentatorem II<sup>o</sup> *Coeli et Mundi*, et VIII<sup>o</sup> *Physicorum*, et effectus earum sunt necessarii.

Tertius est necessarius respectu suorum effectuum qui ibi contingunt quia corporibus coelestibus nihil est per accidens; et ideo quae ibi contingunt, ratione motus fiunt. Averrois in XII<sup>o</sup> habemus: Intelligentiae et talia in universo sic sunt ordinata, quod omne quod agunt, est ad bonum universi.

Quartus et quintus omnino non est necessarius. Licet enim corpora illa impediri non possint de se, tamen secundum quod agunt in istam materiam primam, impediuntur; materia enim prima nata est pati ab omnibus indifferenter secundum inductionem formarum quas recipit, et ideo propter incertitudinem materiae impeditur effectus aliquando.

Primus autem ordo est necessarius, qui est Dei ad intelligentias, quia iste ordo est inter ea quae impediri non possunt, quia non habent materiam.

Secundus ordo est similiter necessarius, qui est intelligentiarum ad orbis, quia non habent materiam quae est causa corruptionis, et quae est in potentia ad esse et non esse. Nam, licet orbis habeant materiam, illa tamen non est in potentia ad esse et non esse, sed in potentia ad ubi solum.

Tertius ordo est similiter necessarius, quia eclipsis est effectus necessarius, quia ibi non est materia quae est in potentia ad esse et non esse. Et ideo necesse est quod eclipsis fiat, si causa eius ponatur; impossibile est non evenire.

Quartus ordo necessarius non est, quia in istis inferioribus est impedimentum ex parte materiae. Nam ista inferiora, in quibus agunt corpora coelestia, habent materiam primam.

Quintus etiam necessarius aliquando non est propter eandem causam. Cum materia prima nata est pati a diversis et ab uno agente diversis vel infinitis modis, ideo multa monstra fiunt hic. Et etiam in XII<sup>o</sup> huius quod multa per accidens fiunt et non semper ad bonum universi agunt, aliquando enim ad monstra agunt. Et sic sunt quinque ordines entium.

Quintus ordo, qui est istorum inferiorum ad invicem, non est necessarius, quia est inter entia quae habent materiam. Et hic est quintus ordo istorum inferiorum ad invicem, quia non solum sol generat hominem, sed etiam homo generat hominem; per solem Averroes intelligit coelum.

Del estudio de los textos que hemos comentado, se desprenden algunas conclusiones que, aun cuando las hayamos mencionado anteriormente, debemos tener en cuenta por su valor. En lo que respecta al tema de la eternidad del mundo, no hay en ellos ningún rastro de "evolución", tal como lo han propuesto muchos investigadores de mérito (De Wulf, Van Steenberghen, Graiff). Por el contrario, encontramos expresamente propuesta, ya desde los primeros textos, la posición personal de Siger que, en todos los casos, se remite al dato de la fe. Si algún signo de evolución puede señalarse, se da en la mayor claridad con la que, en forma progresiva, rechaza, y aun refuta en muchos casos, las posiciones aristotélicas contrarias a la fe.

Tampoco puede dejarse de señalar la clara distinción que hace Siger entre su labor de exegeta y su trabajo de elaboración personal. Puede verse, a lo largo de sus textos, que cuando expone las opiniones de Aristóteles, o de Averroes, marca con toda deliberación la procedencia de sus afirmaciones. Este procedimiento es el que, erróneamente, se ha interpretado como una intención de cubrirse frente a las autoridades de la Iglesia y de la Universidad, presentando como aristotélicos sus propios asertos. Una lectura objetiva y desapasionada permite apreciar de inmediato lo poco acertado de esta interpretación. Cuando Siger tiene que enfrentar las teorías de Aristóteles, lo hace siempre adoptando un tono personal bien advertible, o señalando el comienzo de su propia crítica.

Tampoco aparece, en todos estos textos, el carácter "heterodoxo" que se le atribuye con tanta facilidad. Si bien es cierto que algunas de sus doctrinas están en el límite de la ortodoxia, es muy difícil encontrar, en las afirmaciones personales de Siger, teorías opuestas a la fe. Las hay, por supuesto, en los comentarios a las obras aristotélicas pero expresamente señaladas como tales. Podría considerarse como caso de heterodoxia más o menos manifiesta, el de la teoría del efecto único de la Causa Primera. Sin embargo, del modo en que aparece en nuestro autor, dicha teoría no es, por sí misma, contraria a la verdad de la fe. Que de ella podrían deducirse consecuencias discutibles,

es una cuestión que permanece abierta, pero lo cierto e importante es que Siger no llega, partiendo de esta teoría, a ninguna proposición heterodoxa. Por otra parte, hemos de ver hasta qué punto puede tomársela como propia de Siger.

Ante tal estado de cosas, cabría preguntarse si toda esta cuestión de "herejía" no es, en parte, resultado del proceso que culmina en la famosa condenación de 1277. Por lo menos, resulta muy significativo que algunas afirmaciones vertidas por Tempier hayan sido tomadas tan a la letra, y tan sin analizar el contenido de las obras a las que presuntamente mencionaba. Ello explicaría la casi candidez con que se aplicó el apelativo de "heterodoxas" a obras que no lo son, ni en su intención ni en sus conclusiones, aun cuando expongan teorías que sí lo son, pero que en ningún caso están presentadas como propias por el autor.

#### *. Obras posteriores a 1274*

¿Es tan clara la posición de Siger, y tan permanente su remisión a la fe ante las doctrinas aristotélicas? La respuesta sólo puede ser veraz si se la da en función de las obras pertenecientes al último período sigieriano. Estas obras son las que mayor difusión han tenido, desde el punto de vista editorial, por cuanto casi todas ellas han sido publicadas. Es cierto que no siempre esta publicación representa una seguridad en lo que se refiere al tono original de las mismas, pues se han ido encontrando nuevos códices y nuevas reportaciones, que permiten señalar algunas diferencias notables entre lo publicado y lo inédito.

Desde el punto de vista doctrinal, la importancia de esclarecer de un modo preciso la posición de Siger estriba en el hecho de que, en su gran mayoría, las calificaciones que se ha hecho de su orientación filosófica, se apoyan en los textos de su último período. Trataremos de mostrar, de manera más breve que en lo anterior, la falta de validez que encontramos en muchas de las afirmaciones vertidas acerca del maestro brabantón.

El segundo comentario a la Metafísica nos ha llegado en tres reportaciones: la del ms. Clm 9559 (ff. 93 ra - 118 vb), París Nat. Lat. 16.297 (ff. 81 ra - 87 vb), y Cambridge Peterhouse 152 (ff. 50 ra - 103 vb). Estos textos, a pesar de conservar un esquema fundamental común, difieren en muchos aspectos, tanto en el tratamiento de los temas, como en la parte de la metafísica que abarcan. Los dos primeros han sido editados por Dom Graiff<sup>12</sup>; el tercero permanece inédito,

<sup>12</sup> C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Metaphysique*. Texte inédit. Louvain, 1948.

excepto los párrafos transcriptos por Duin<sup>13</sup>. El texto de Munich comenta los libros II al V; el de París, II al VII; y el de Cambridge, también los libros II al VII. Intercalaremos estos distintos textos, para seguir el orden de los libros aristotélicos.

En estos comentarios vemos reaparecer el método expositivo de Siger: la tercera persona, cuando las razones propuestas pertenecen a Aristóteles, Averroes, o al autor que en cada caso menciona; la primera persona, cuando se trata de una argumentación propia. La primera cuestión que resuelve totalmente de esta segunda manera es la nº 7 del libro II<sup>14</sup>.

La cuestión 8 del libro II se ocupa de un problema que nos interesa: *Utrum semper existentia possint habere principium*<sup>15</sup>. Después de presentar las razones en contra, inicia la *solutio* del modo siguiente:

Solutio. Dicendum quod, supposito quod aliud a Primo sit sempiternum, hoc non videtur tollere quod sit causatum secundum viam rationis humanae. Sed advertendum est quod aliquid habere causam efficientem possumus intelligere dupliciter. Uno modo quod habeat causam efficientem per transmutationem ad esse, et tale non est sempiternum. Quod enim invenitur in fine transmutationis, non autem in principio, ipsum non fuit prius. Alio modo potest intelligi aliquid habere causam efficientem per hoc quod sit causa suae naturae et sui esse dans sibi esse, sic quod non est causa esse vel fieri per transmutationem; et tale non tollit rationem effectus. Et sic possunt sempiterna habere causam sui esse.

(Clm 9559, f. 96 vb)

La reportación de Godefroid de Fontaines es fundamentalmente igual en sus conceptos, pero no señala de modo suficiente la advertencia de Siger: *supposito quod aliud a Primo sit sempiternum*. No se afirma, ni mucho menos, la eternidad de algo distinto de Dios; simplemente se muestra que, aun en este supuesto, sería efecto. Toda la argumentación se mueve en el terreno de la hipótesis.

En el comentario que sigue a la cuestión 15 del libro III<sup>16</sup>, se plantea la cuestión de los entes eternos, y la correspondiente de la creación. Lamentablemente el texto de Munich (f. 102 va) tiene casi media columna prácticamente ilegible, pues un censor desconocido tachó con tinta negra la parte en que se expone la opinión aristotélica. El texto de París, en cambio, se conserva intacto, por lo cual, aun a pesar de las limitaciones que le impone Godefroid de Fontaines, es

<sup>13</sup> J. J. DUIN, op. cit., 74-111.

<sup>14</sup> C. A. GRAIFF, op. cit., 45-46.

<sup>15</sup> Ibid., 46-51.

<sup>16</sup> Ibid., 134-141.

de suma utilidad. Su texto es muy claro: desarrolla primero (f. 81 ra) las razones de Aristóteles, para señalar luego (f. 81 rb) su propia opinión, opuesta a la de aquél.

Secundum intentionem Philosophi non ens purum non potest recipere esse sive mutari ad esse. Nullum agens etiam potest facere quod ipsi non esse puro succedat esse, nam sic fieret illud quod de sui natura fieri est impossibile. Posito enim quod in universitate entium nihil sit in potentia ad esse B, tunc B in sui ratione habet carentiam potentiae ad esse in rerum natura; si ergo aliquod agens faciat quod B sit, faciet quod de sui natura impossibile est esse. Nec potest dici quod ad hoc sufficiat potentia agentis. Ex quo enim B non habet potentiam ad esse, de sui ratione est non ens simpliciter pro omni tempore, Facere autem impossibilia nulli agenti est possibile. Sed ex quo ponitur B, quod de sui ratione est non ens simpliciter et pro omni tempore, emanare ab agente et esse ab ipso ens, contradictoria implicantur quia praedicatum est contra rationem subiecti; ~~et~~ ergo etc. ...

Sed licet Philosophus propter praemissa opinetur quod ex omnino non ente non potest ens fieri ab agente, hoc tamen praedicta ratio non demonstrat, sed petit propositum. Licet enim B non habeat potentiam ad esse, potentiam quidem materiae, non sequitur tamen quod sit non ens simpliciter et omnino; quia licet non sit potentia materiae ad esse, est tamen potentia agentis et hac potentia agentis habet quod non sit non ens simpliciter. Unde, etsi de sua ratione B non habeat potentiam materiae ad esse, tamen de sua ratione non excludit potentiam agentis ad esse, et ideo de sui ratione non est non ens simpliciter pro omni tempore. Illud enim quod de sui ratione vel natura non est possibile ad esse, non est agenti possibile facere. Accipere autem quod B, quia caret potentia materiae ad esse, propter hoc de eius ratione est non esse simpliciter, hoc est excludere etiam potentiam agentis; et hoc quidem accipitur, non probatur; ergo etc. ...

Propter hoc sciendum quod sententia Philosophi, ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati. Nec debet aliquis conari per rationem inquirere quae supra rationem sunt, vel rationes in contrario dissolvere. Sed cum philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat.

El texto de Cambridge (ff. 61 vb - 62 ra), aunque aporte algunas variantes, mantiene las características fundamentales del texto que hemos transcritto. Por ello nos limitamos a presentar sus últimas frases:

Propter etiam ea quae fidei sunt, non est velanda intentio Philosophi, sicut quidam voluerunt, dicentes Philosophum non intendere mundum simpliciter esse aeternus, et alia huiusmodi. Via enim credendi intentionem Philosophi est ratio humana; et alia est via ad credendum ea quae sunt fidei, ut dictum est.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> J. J. DUIN, *op. cit.*, 177; A. MAURER, "Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse Ms. 152", *Mediaeval Studies*, 1950, XII, 233-235.



En la cuestión 16: *An eadem sint principia corruptibilium et incorruptibilium*<sup>18</sup>, reaparece la cuestión de los entes eternos; y también aquí, después de exponer la opinión de Aristóteles, Siger se remite a la fe. Su posición aparece más clara en los textos de Cambridge (f. 62 va - vb) y París (f. 81 ra), que en el de Munich (f. 102 vb). El texto de Godefroid dice:

Ista ratio non potest solvi nisi negetur illa propositio: existente toto eo quo aliquid debet esse causa ab aeterno, necesse est effectum esse aeternum; unde dicendum quod illa propositio non est necessaria, sed tantum probabilis. Multa autem sunt credibilia et credita, quae magis videntur repugnare apparentibus quam ista propositio. Unde licet non habeat aliquis rationem ad negandam eam, potest tamen negare sicut et multa alia, in hoc suum defectum recognoscendo; homo enim circa separata de facili errat, et ideo non debet se multum apodiare super rationem suam in talibus, licet multi iuvenes nimis cito credant, ad pauca inspicientes.

La cuestión 18 vuelve sobre el tópico que trata el comentario posterior a la cuestión 15, y también repite su oposición a Aristóteles:

Et dicere Aristotelem hoc opinari, non est hoc asserere; nec demonstrat sua ratio, sed petit.<sup>19</sup>

También la cuestión 19 repite el tema, y sienta expresamente un principio que puede extenderse a toda la exposición sigeriana:

...unumquodque agit secundum suam substantiam; et cum Primum sit super alia, modus suus agendi est super alios modos agendi. Cum ergo tu dicis: si causa est ab aeterno unde debet esse effectus, tunc effectus erit ab aeterno, tu consideras ad ista inferiora et non respicis ad Primum, quod est alterius rationis. Sic ergo potest aliquis errare, et sic propositio assumpta probabilis est et non necessaria<sup>20</sup>.

Las cuestiones 10 y 11 del libro V (Duin unifica ambas cuestiones) discuten el principio: "*idem enim manens idem, semper est natum facere idem*", esta vez patrocinado especialmente por Avicena. Si bien Siger lo acepta, lo hace dentro del marco de la teoría aristotélica, como lo dan a entender sus repetidas referencias al Filósofo, y la suposición de una materia ingénita.

La cuestión 24, que en el ms. de Cambridge aparece, según Duin<sup>21</sup>, como cuestión 41 (ff. 86 va - 88 ra), y que trata de la potencialidad de la materia, nos ofrece varios textos de valor, en relación con nuestro tema. En esta cuestión no poseemos ya más que dos textos: el de París (ff. 85 vb - 86 ra), y el de Cambridge ya citado. Los dos textos,

<sup>18</sup> C. A. GRAIFF, op. cit., 141-146; J. J. DUIN, op. cit., 77-82.

<sup>19</sup> C. A. GRAIFF, op. cit., 153.

<sup>20</sup> Ibid., 155.

<sup>21</sup> J. J. DUIN, op. cit., 426.

fuera de la distinta extensión, presentan también diferencias de contenido. Godefroid se ciñe, según su método personal, a la exposición de las razones aristotélicas, añadiendo muy poco al comentario del texto. El manuscrito de Cambridge es más explícito respecto de la posición sigeriana.

En el ms. de París<sup>22</sup> encontramos expresiones como las que transcribimos a continuación:

Certum est quod est de intentione Aristotelis quod opera magica facta sunt virtute corporum coelestium, non virtute alicuius substantiae intellectualis materiam immediate transmutantis...

...item dicit quod hae substantiae [aeternae] non possunt aliquid producere in his inferioribus nisi per ordinem quem habent ad corpora coelestia, quae habent movere finaliter et effective. Item, intendit in VIII<sup>o</sup> demonstrare quod nova hic inferius non vadunt in causam immobilem nisi mediante motu corporum coelestium, sive sicut effectus voluntatis, sive naturae. Conclusio enim eius se extendit usque ad id, ad quod medium se extendet; virtus autem sui medii non est nisi ex novitate; ergo, cum opera magica facta inferius sint quaedam nova, reducerentur in substantias separatas mediante motu corporum coelestium...

Item eorum quae de novo fiunt ex voluntate divina vel ex substantiis separatis immediate, non per ordinem ad motum coelestium, non contingit esse scientia, quando scilicet talia debent fieri, quia non est investigabilis ab homine divina voluntas.

Ex his patet quod, etsi per angelos bonos sive malos fiant hic inferius aliqua nova, hoc tamen non est per artem magicam, nec contingit huius esse scientiam...

Quod tamen Causa Prima nunc causet unum effectum, alias non, hoc non potest facere, secundum Philosophum, nisi per motum.

Si bien, a todo lo largo de la cuestión, se observa la frecuente reiteración del "*secundum Philosophum*", con lo cual queda a salvo la responsabilidad de Siger respecto de sus expresiones, no aparece tal claro cuáles son sus convicciones personales, apenas esbozadas en la frase que supone la existencia de ángeles y demonios. El ms. de Cambridge es más explícito<sup>23</sup>:

Sed unum scio, aliud autem credo. Scio enim quod de intentione Aristotelis est, quod opera facta per magos non sunt facta a natura intellectuali separata quam daemonem dicimus, sed a virtute corporum coelestium... Ex quo apparet de intentione Aristotelis esse duo, scilicet quod non sunt tales substantiae separatae quas daemones dicimus, cum non ponantur causae effectivae et finales motuum superiorum; quod etiam, ab aliqua substantia intellectuali separata non possunt aliqui effectus novi in his inferioribus immediate causari, sed tantum mediantibus corporibus supracoelestibus...

<sup>22</sup> C. A. GRAIFF, *op. cit.*, 362-364.

<sup>23</sup> Cfr. J. J. DUIN, *op. cit.*, 87-93.

Aliud autem credo. Non enim intendo negare tales substantias intellectuales, quas daemones dicimus, nec quod a substantia aliqua intellectuali separata possit procedere immediate aliquid novum. Credo tamen quod opera multa facta per artes magicas non sunt facta immediate a virtute talis intellectus, sed a virtute corporum coelestium.

Sic igitur, quamvis Aristoteles simpliciter negaret a talibus substantiis intellectualibus, quas daemones dicimus, fieri aliquos effectus mirabiles, quia et tales substantias simpliciter negaret; quamvis etiam negaret a quacunque substantia intellectuali separata fieri aliquem effectum novum qui non reduceretur in orbem; ego tamen, utrumque istorum concedens, nego quod talium effectuum sic productorum, a quibus et quando habeant produci, potest esse ars vel scientia.

Tanto Graiff <sup>24</sup>, como Van Steenberghen <sup>25</sup>, señalan como un cambio de posición lo que Siger expresa en la sexta *Quaestio naturalis*. Duin hace notar, con mucho acierto <sup>26</sup>, que la realidad es muy otra. El cambio no se da en el pensamiento sigeriano, sino en la naturaleza del problema. Mientras que en los comentarios se atiene a la exposición del texto, aquí se plantea el problema en función de una respuesta personal.

También en este texto, la posición de Siger aparece expresada con toda claridad y sin ambigüedades:

Ultimo quaerebatur: Utrum immediate possint causari plura a Causa Prima. Si sic vel aliter non habeo demonstrationem. Sed unum est quod video in ista quaestione: quod ratio Avicennae non valet ad ostendendum quod a Primo immediate non procedit nisi unum. Dicit enim quod Aristoteles dicit quod ab uno non procedit nisi unum, et etiam: Ab eodem eodem modo se habente non procedit nisi idem. Hoc autem potest salvari et si ab uno procedant plura et diversa. Verum est enim quod bene sequitur ex illa propositione quod, si procedant ab uno eodem modo se habente aliqua in una hora et in alia hora, procedent illa eadem; et secundum hunc intellectum intelligit Aristoteles dictam propositionem in II<sup>o</sup> De generatione. Ibi enim ad hanc intentionem loquitur. Vult enim ibi quod, si corpora coelestia eodem modo se haberent semper ad se invicem et ad haec inferiora generabilia et corruptibilia, semper illud, quod causant in una hora, et causarent in alia, sive unum causent sive plura. Hoc enim non refert ad intentionem Aristotelis ibi. Sic ergo ratio. Avicennae non videtur esse valida. Quid autem dicendum sit de quaestione, sub dubio relinquamus <sup>27</sup>.

Dos puntos aparecen marcados con precisión en este pasaje: 1) en cuanto filósofo, Siger no tiene ninguna argumentación demostrati-

<sup>24</sup> C. A. GRAIFF, op. cit., p. XXV.

<sup>25</sup> F. VAN STEENBERGHEN, op. cit., II, 611.

<sup>26</sup> J. J. DUIN, op. cit., 429.

<sup>27</sup> Cfr. F. STEGMÜLLER, "Neugefundene Questionen des Siger von Brabant", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1931, III, 158-182, esp. p. 182.

va en pro o en contra del principio que se cuestiona; 2) las razones de Avicena fallan en un doble sentido, por cuanto no tienen más carácter que el de la mera probabilidad, y porque cita erróneamente a Aristóteles como fuente de su enunciado. Es importante la aclaración sigeriana de que el principio aristotélico puede interpretarse de distinta manera, e inclusive salvando la pluralidad de causados por la Causa Primera. Si bien Averroes (*Metaph.* XII, 44) y Santo Tomás (*In Metaph.* XII, 9) habían criticado la posición aviceniana, ni el uno ni el otro habían tenido en cuenta la limitada manera de entender a Aristóteles que esta posición revelaba. Es Siger, personalmente y no inspirado por ellos, quien señala esta inconsecuencia. Esto quita toda base a la suposición de Graiff<sup>28</sup> acerca de la influencia tomista en el cambio de postura que atribuye a Siger. No hay tal cambio de postura.

La última obra de Siger a la que habremos de referirnos, es el Comentario *In I-IV et VIII Physicorum*, que podemos, de alguna manera, considerar como la culminación de los comentarios sigerianos de Aristóteles. La argumentación y la exposición aparecen, en muchos pasajes, con precisión, claridad y agudeza mayores que en textos de fecha anterior. Y, lo que a nuestro entender es más importante, presentan una especie de conclusión, en relación con los comentarios que ha elaborado anteriormente.

El tema de la producción del universo se encuentra ya en la cuestión 24 del libro I<sup>29</sup>: *utrum contingat aliquid fieri ex nihilo*. La respuesta es diáfana:

Et dicendum quod necessarium est aliquid fieri ex nihilo. Et hoc patet supponendo duo: unum est quod omnia qualitercumque entia ab una prima causa procedunt, aliud est quod primum agens est infinitae virtutis in vigore.

En el texto aparecen también las aclaraciones ya conocidas: tal producción no es un movimiento, no es en sentido propio un "*fieri*" y, sobre todo, no se puede aplicar a la Causa Primera los principios de la acción natural.

En las cuestiones 36 y 37<sup>30</sup> reaparece el problema. La primera de éstas nos ofrece, además de la solución sigeriana, una aclaración importante: cómo debe entenderse el término "*generatio*":

Utrum materia prima facta sit. Et videtur quod non...

Et dicenda hic tria: primo quod materia non generatur; secundo, quod facta est; tertio, quod facta est secundum accidens. Primum patet, quo-

<sup>28</sup> Op. cit., XXV-XXVII.

<sup>29</sup> Cfr. PH. DELHAYE, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit.* Louvain, 1941, 53-54.

<sup>30</sup> Ibid., 72-75.

niam generatio per se est ex subiecto, et ideo omne quod fit, fit ex subiecto. Et hoc patet ex definitione motus in universali, qui est actus entis in potentia...

Verumtamen materia prima facta est: omnia enim entia quae non sunt principium primum facta sunt a Primo...

Tertio, dicendum quod materia non est facta per se, quia materia non est ens per se sed per formam, nec reperitur per se, et ideo non est facta per se, sed quia est pars alicuius aggregati quod fit per se, ideo et ipsa fit per factionem totius. Ita quod, sicut est in illis quae exeunt in esse per transmutationem, totum non est materia, nec forma, sed aggregatum, ut probatur Septimo Metaphysicae, sic et in compositis quae procedunt ab aeterno, totum procedit per se et primo, ita quod nulla pars prius: unde et in elementis, si facta sint ab aeterno, non est facta materia eorum prius, sed totum simul, et materia per totum et similiter forma.

La cuestión siguiente, también nos ofrece un dato de interés: la apelación a la autoridad teológica:

Utrum materia procedat a Primo immediate vel mediante orbe... Et dicendum quod materia prima immediate a Primo non procedit, sed mediante orbe. Et primi probatio est quia illud quod immediate procedit a Primo, propinquissimum est Primo; illud autem quod propinquissimum est ei, est perfectissimum inter causata; sed materia non est perfectissimum entium...

Et hoc est quod dicunt Algazel, et Avicenna, et omnes Peripatetici, quod inferiora ordinantur et reguntur a superioribus, et hic quidam Theologi.

En el libro segundo también encontramos datos de interés. La cuestión 13<sup>a</sup> trae dos referencias que nos importa señalar:

Utrum causata a Primo, postquam causata sunt, indigeant Primo quantum ad conservationem sui esse...

Omnia igitur conservat in esse, quaedam tamen conservat mediate, quaedam immediate, ita quod, quae ab eo causata sunt immediate, conservat in esse immediate, quae autem causantur mediate ab eo, ut quae causantur per motum, conservantur in esse per medium; ... Et cum dicitur quod causata a Primo, ut aeterna, non possunt non esse, dicendum quod verum est, sed hoc non habent de se sed ab alio, ut a Primo...

Et cum arguitur tertio quod, si Primum conservaret entia in esse, tunc continue ageret, dicendum quod verum est, et, si ista sint aeterna, conservat ea immediate et per actionem aeternam, sed non per innovationem et motum...

Podemos suponer, en virtud de este texto, que la teoría del *unum ab Uno* no es, para Siger, un argumento utilizable en la discusión y, por otra parte, que la eternidad de lo creado, en este caso las inteli-

<sup>a</sup> Ibid., 101-103.

gencias separadas, no se utiliza más que en el terreno dialéctico de la respuesta a las objeciones. Independientemente de ello, no se menciona aquí, para nada, la eternidad del mundo.

En la cuestión 20 reaparece el principio unitarista, como opuesto a la solución del problema, pero al responder el argumento, Siger no menciona el principio, sino las consecuencias que se extraen de él. Nuevamente se nos escapa la posibilidad de hallar una posición definida al respecto.

Contra: omne novum reducitur ad causam primam, sed non immediate, quia Primum semper est idem et eodem modo se habens; quare ab eo non procedit nisi idem. Oportet igitur quod reducantur mediante aliquo transmutabili...

Et cum arguitur quod omne novum reducitur ad Primum mediante transmutabili, dicendum quod verum est, vel per se, vel per accidens<sup>32</sup>.

El libro cuarto, cuestión 24<sup>33</sup>, al plantear el problema de la existencia del vacío, toca también la cuestión de la eternidad del mundo:

Item, nunc extra coelum est illud idem quod erat hic, ubi generatus est mundus, ante generationem mundi; sed ante generationem mundi fuit hic vacuum; quare nunc erit ibi vacuum. Minor patet, quia ante generationem mundi fuit hic, ubi mundus est, spatium aptum natum recipere corpus, et tamen non habuit tunc corpus; quare fuit vacuum...

[Responsio]

Ad aliud dicendum quod minor vera est. Tamen illud supponit aliquid quod Aristoteles negat, scilicet mundum esse factum: quia ipse dicit Libro Coeli et Mundi, quod, si aliquis poneret aliquid generari ex non corpore, tunc esset vacuum; et istam rationem ducit Commentator ad aeternitatem mundi. Tamen, ponendo quod mundus sit factus, concedatur minor. Et ulterius, quando dicitur quod ante mundi factionem fuit aliquid quod natum fuit recipere mundum, dicendum quod non fuit aliquid sicut nec est aliquid extra coelum; immo, quando Deus fecit mundum, fecit locum vel dimensionem recipientem mundum; et ideo neque erat locus, neque dimensiones, nec etiam sunt nunc extra ipsum coelum.

Otra vez se advierte aquí la doble respuesta: es verdad que el mundo tuvo un comienzo temporal, pero esta premisa no puede hacerse valer en el sistema aristotélico, en el cual se afirma, por el contrario, la eternidad del mundo. La temporalidad del universo es válida sólo como dato revelado, no como conclusión filosófica.

Pero, lo más importante de este comentario, respecto de nuestro propósito, es el libro octavo. Allí, en las cuestiones 6 a 10<sup>34</sup>, se analiza

<sup>32</sup> *Ibid.*, 116-117.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 177-180.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 197-208.

extensamente el problema de la eternidad del mundo, en los siguientes puntos:

6. — Quaeritur utrum motus sit aeternus<sup>35</sup>.
7. — Quaeritur utrum motus incepit esse prius vel posterius, cum motus incepit aliquando de novo<sup>36</sup>.
8. — Quaeritur utrum motus aliquando deficiat<sup>37</sup>.
9. — Quaeritur utrum tempus sit aeternus<sup>38</sup>.
10. — Quaeritur utrum instans de necessitate sit principium unius temporis et cum hoc etiam finis alterius<sup>39</sup>.

La más importante de estas cuestiones es, sin duda, la sexta, y es en ella donde encontramos la más definitoria explicación de Siger. Esta solución rechaza, con igual firmeza y claridad, la eternidad del mundo y el principio "*ab Uno nonnisi unum*". Al mismo tiempo, y sin la menor posibilidad de duda, muestra que no puede demostrarse ninguna de las dos proposiciones contrarias, y que la verdad de la creación en el tiempo pertenece al orden de la fe, no al de la razón.

Esta larga *quaestio* comienza, siguiendo el esquema acostumbrado, con las razones en pro y contra:

a) el movimiento es eterno, porque el Primer Motor es inmóvil, y todo comienzo implica un cambio.

b) el Primer Motor es causa suficiente y eterna del movimiento; luego, también este es eterno.

c) Aristóteles lo prueba:

— por el movimiento: el primer movimiento supone un primer móvil y un primer motor. Si no son eternos, para producirlos es necesario un movimiento. Si son eternos, o producen el movimiento, o no están en situación de hacerlo; para que lo estén, es necesario un cambio, es decir, un movimiento. Suponer que el primer movimiento no es eterno, implica suponer que no es primero.

— por el tiempo: no hay tiempo sin movimiento. Pero, el tiempo es eterno, porque todo ahora supone un antes y un después. En consecuencia, el primer ahora supondría un antes; y el último, un después. Con lo cual no serían respectivamente, ni primero, ni último.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 197-202.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 202-203.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 203-205.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 205-206.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 206-208.

### Razones en contra:

a) sólo puede ser eterno un movimiento circular. Pero esto implica que, en tal caso, se ha dado un número infinito de revoluciones. Y no se puede recorrer un infinito.

b) un movimiento eterno supone una generación eterna. En consecuencia, han existido infinitos hombres. Y hay actualmente un número infinito de entendimientos. Pero no puede haber un número infinito actual.

Posiciones: algunos afirmaron la eternidad del movimiento, otros la negaron, y un tercer grupo se mostró indeciso.

Aristoteles autem, ut manifestum est, probat motum esse aeternum, et hoc apparet ex rationibus quas ponit. Quidam tamen, volentes concordare intentionem Aristotelis fidei, dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate, sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum quia sic sequeretur quod Aristoteles dibutaret in maiori parte philosophiae suae, et maxime ubi loquitur de substantiis separatis: ex aeternitate enim motus probat quod sunt substantiae separatae, sicut patet libro Coeli et Mundi. Propter quod dicendum quod opinio Aristotelis fuit motum esse aeternum, ita quod numquam incepit nec unquam deficiet, et hoc posuerunt Peripatetici, qui fuerunt de eius secta, per rationes plures...

No vale, para anular estas razones, exponer la distinción entre agente por naturaleza y agente por conocimiento (Desgraciadamente, la serie de razones peripatéticas ha sido borrada, en un total de 31 líneas, por el censor del Clm 9559).

Necesse est tamen ponere motum non semper fuisse, sed aliquando incepisse, et quamvis demonstrationes ad hoc non possimus adducere. Hoc enim per demonstrationem sciri non potest. Cuius ratio est, quoniam conclusio quae scitur per demonstrationem non potest sciri nisi per principia demonstrationis; principia autem sciri non possunt nisi ex rationibus ipsorum terminorum; rationes autem ipsorum terminorum non nisi ex sensu; sensus autem speciem et rationem accipit ex ipso sensibili, sicut ex per se obiecto. Hoc autem non contingit nisi per transmutationem praecedentem: sensus enim in quodam pati et moveri ab ipso sensibili consistit. Et ideo, nihil scitur a nobis nisi supposita transmutatione in ipso universo. Et ideo, quia necesse est ponere motum incepisse, nec tamen potest haberi per demonstrationem, ideo respondendum ad rationes Aristotelis probantes motum esse aeternum. Manifestum est autem quod rationes eius non peccant in consequentia, et ideo necesse est eas dissolvere per interemptionem alicuius principii primi super quod fundat rationes suas. Prima enim ratio Aristotelis quam ponit videtur fundari super illud principium quod scilicet unum secundum quod unum non est natum agere nisi unum.



Con estos elementos se puede responder a las objeciones propuestas:

a) para explicar un primer movimiento no es necesario presuponer un móvil eterno, sino sólo un motor eterno. Y, si bien es cierto que el movimiento supone la previa producción del primer móvil, no implica por ello un movimiento previo, pues esta producción no es necesariamente una transmutación.

*Et quia ratio ista procedit per illud quod unum secundum quod unum non est natum agere nisi unum, ideo dicendum quod istud veritatem non habet de principio primo, nam a principio primo potest aliquid procedere cum tamen prius non processit absque aliqua transmutatione facta in ipso. Cuius probatio est: idem est principium cognitionis in ipso Primo et principium actionis. Si ergo per unam rationem in qua nulla est diversitas, nec per se, nec per accidens, habet cognitionem diversorum entium et sub propriis eorum rationibus, sicut plures et famosi ponunt, ergo per unam rationem in qua nulla est diversitas, poterit esse causa diversorum et ita motus et quietis, semper existens sub una dispositione.*

b) la acción del Primer Agente es voluntaria, y en esta acción hay que distinguir entre la producción de las cosas particulares, en las que se supone el tiempo y el movimiento, y la producción del universo, que sólo supone la eternidad del motor. Por consiguiente, no hay que imaginar un tiempo o un movimiento previos a la producción del universo.

c) el instante no supone necesariamente un antes y un después, sino un antes o un después. En consecuencia, un instante puede ser principio de un futuro sin suponer un pretérito, o fin de un pretérito sin suponer un futuro.

d) el movimiento es efecto del Primer Motor, no de cualquier manera, sino del modo que corresponde al ser de lo movido por el Primer Motor.

*Et si quaeras a me quare est effectus ipsius Primi sub tali dispositione, non est danda alia causa nisi quia haec est forma voluntatis eius.*

También se puede responder a las argumentaciones contra la eternidad del mundo:

a) no hay ningún inconveniente en aceptar el recorrido de un número infinito de revoluciones, siempre que esto no se dé en un tiempo.

b) en cuanto a la existencia actual de un número infinito de entendimientos, se puede responder de varias maneras:

— Averroes negaría el argumento, por cuanto para él el entendimiento es único para todos los hombres.

— Alejandro de Afrodisias diría que el entendimiento se corrompe junto con la materia.

— Algazel aceptaría la actualidad de un número infinito de entendimientos. Pero negaría su imposibilidad, por cuanto no es contradictorio admitir un número infinito en acto de cosas que no dependen una de la otra. Y tal sería el caso de los entendimientos separados.

Las cuestiones siguientes no hacen más que resolver aspectos del problema general. La cuestión 7 explicita la inmutabilidad de la voluntad divina:

*Item, hoc idem patet ex alio: si enim Primum producit aliquem motum nunc, voluit ipsum producere nunc. Si ergo tu ponas quod potuit ipsum producere in alio nunc, tunc potuit ipsum velle producere effectum in alio nunc, et, si sic, ergo potuit velle quod voluntas eius esset transmutabilis, et ita, cum voluntas eius sit eadem in substantia cum ipso, potuit velle quod substantia eius esset transmutabilis; hoc autem est falsum.*

La cuestión 8 repite la afirmación de que, para Aristóteles, el movimiento es eterno:

*Intelligendum quod, secundum intentionem Aristotelis, sicut motus numquam incepit, sic numquam deficit...*

*Dato tamen quod dicamus quod motus aliquando incepit, ita quod a motore primo aliquando procedat motus absque aliqua transmutatione voluntatis eius, possumus etiam dicere quod motus potest aliquando deficere absque aliqua transmutatione facta in voluntate ipsius Primi. Et hoc etiam dicit Aristoteles contra Platonem, qui posuit mundum esse genitum. Et Aristoteles arguit contra ipsum, quoniam si contingat mundum esse genitum ex aliquibus principiis, continget etiam ipsum esse corruptum ex eisdem principiis ex quibus ipse generabatur. Et ideo, sicut nos ponimus motum esse factum per emanationem eius a Primo, ita per remotionem eius a Primo possumus ponere ipsum esse corruptum aliquando.*

La cuestión 9 retoma el problema del movimiento, al determinar la posibilidad de un tiempo eterno:

*Intelligendum quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius, ut apparet ex Quarto huius. Nunc autem tempus non est numerus cuiuscumque motus, sed motus primi, et se habet ad motum sicut propria passio ad subiectum. Et ideo, sicut propria passio semper et de necessitate consequitur subiectum, sic etiam est de tempore concomitante motum; propter quod eadem est ratio de aeternitate et inceptione temporis et de aeternitate sive inceptione motus. Et ideo, si dicamus motum incepisse aliquando cum prius non esset, similiter dicemus esse de tempore; si autem sequamur Aristotelem ponentem motum esse aeternum, similiter necesse erit ponere quod tempus sit aeternus.*

Por último, en la cuestión 10, al definir la naturaleza del instante, vuelve Siger a contraponer la posición aristotélica con el dato de fe:

Item, ex hoc quod instans continuativum est duorum temporum, probat Aristoteles perpetuitatem motus. Nisi enim esset aliquid continuativum ipsorum temporum, non posset probare perpetuitatem in tempore, nec per consequens in motu, quia omnis motus in tempore. Cum ergo instans sit continuativum duorum temporum, omne autem indivisibile quod habet rationem continuantis est principium alicuius unius et finis alterius, manifestum quod, secundum intentionem Aristotelis, instans est finis temporis praeteriti et initium futuri. Et ideo, dicendo secundum intentionem Aristotelis, necesse est hoc ponere; ponit enim motum esse aeternum. Si tamen nos dicamus motum non esse aeternum, dicemus quod instans de ratione sua non est continuativum duorum temporum.

En este comentario a la Física, la intención sigeriana aparece con meridiana claridad: filosóficamente no se puede demostrar, contra Aristóteles, el comienzo temporal del mundo. Sin embargo, tampoco se puede probar, en sentido estricto, que el mundo sea eterno, por cuanto las razones aristotélicas no son, ni con mucho, concluyentes. Tomar posición, en este problema, sólo puede hacerse por apelación al dato de fe; y la fe no prueba.

### *C — Conclusiones*

Nuestro recorrido por las obras de Siger, si bien limitado, en razón de las exigencias de relativa brevedad que nos impone nuestro trabajo, es por sí mismo suficiente para poner en tela de juicio algunas de las afirmaciones que se hacen respecto de las ideas sigerianas.

Esta misma limitación nos impone el deber de señalar la extrema cautela que ha de tenerse para hacer un enjuiciamiento de la totalidad de las posiciones de Siger a partir del análisis de un tema circunscripto, como lo es el de la eternidad del mundo. Por ello queremos dejar sentado, y subrayamos la importancia de nuestra afirmación, que todas las conclusiones que expresamos se refieren pura y exclusivamente al tema que nos ocupa, sin que por ello se las pueda sin más hacer extensibles a otros puntos de la obra de Siger. A pesar de esta reserva, no puede olvidarse que la "teoría de la eternidad del mundo" ha sido señalada, desde Mandonnet, como uno de los rasgos distintivos del "averroísmo" de nuestro autor. En consecuencia, en la medida en que esta teoría se nos muestre como inexistente, o distinta de la supuesta, tendremos el derecho de sospechar de los apelativos que se le impongan.

Ahora bien, el *De aeternitate mundi*, pieza básica en las exposiciones de quienes intentan probar la "heterodoxia" de Siger, se nos aparece bajo un ángulo muy distinto del supuesto, cuando lo analizamos en su sentido real y en conexión con las restantes producciones sigerianas. Esta heterodoxia estaría dada por la aceptación de la eternidad del mundo, y por la oposición de la verdad filosófica a la verdad revelada. Hemos visto ya lo que puede haber de verdadero en estas dos afirmaciones en el conjunto de la obra sigeriana. Pero conviene que señalemos con más detalle estos dos temas en el *De aeternitate*.

La obra tiene, en la mente del autor y en la letra, una finalidad polémica: mostrar que las pretendidas argumentaciones aristotélicas en pro del comienzo temporal del mundo no tienen fundamento (lin. 6-13). Esto no implica, para el autor, exponer su posición propia frente al problema (198-201), sino únicamente descubrir la inconsecuencia de sus adversarios "*secundum viam Philosophi procedendo*".

Por esta razón los capítulos I y II están dedicados a probar que, dentro del sistema aristotélico, los argumentos que se invocan contra la eternidad del mundo son totalmente inadmisibles, y, además, totalmente fallidos (41-44). La doble disgresión que constituyen los capítulos III y IV, está dedicada a mostrar, también dentro del horizonte aristotélico, la imposibilidad de admitir una producción de la especie como distinta de los individuos que la componen, y de una prioridad temporal del no ser actual del mundo respecto de su ser actual. Estos temas aparecen, por su mismo carácter, en diversos pasajes de la obra de Siger. El de los universales, para dar algunos ejemplos, en

*Metaph.* III, 15: *Utrum universalia sint in esse separata a singularibus* <sup>40</sup>.

VII, 15: *Utrum universale sit in rebus vel in anima* <sup>41</sup>.

*Physic.* I, 7: *Utrum universalia sint priora secundum naturam* <sup>42</sup>.

En todos estos casos surge, en conexión con la presunta existencia de los universales como cosas, el problema de la prioridad del acto respecto de la potencia. Este último tema también aparece en muchos lugares, p. e.

<sup>40</sup> C. A. GRAIFF, *op. cit.*, 128-141.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 379-381.

<sup>42</sup> PH. DELHAYE, *op. cit.*, 27-29.

*Metaph.* III, 27: *Utrum Primum Principium sit actu vel potentia*<sup>43</sup>.

El mismo motivo por el cual todos estos temas se resuelven dentro del marco del aristotelismo, hace que Siger invoque repetidamente la autoridad del Filósofo, y que escriba esa frase que tanto horror causó a Mandonnet y Gilson: "*Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera*" (460-461). Esta apelación a la autoridad de Aristóteles no constituye un cínico intento de evasión, o de absolución de la propia responsabilidad, sino que es, únicamente, el procedimiento lógico de señalar cómo, dentro del sistema en el que se mueve la argumentación, sus razones resultan inaceptables.

Los autores que quieren salvar la buena fe de Siger, suelen hacerlo restándole rasgos de filósofo. Su único propósito habría sido exponer a Aristóteles, y suponer que con ello quedaba colmado el papel de la filosofía; es decir, su función se limitaría a la de mero repetidor. Es cierto que la tontería limita la culpabilidad moral, pero magro favor se le hace a un filósofo si se intenta absolverlo por esta vía. La lectura de la obra sigeriana basta para mostrar lo injustificado de semejante infundio. Tampoco hay en Siger "conversión" de ninguna especie, por la simplísima razón de que no hay nada de lo cual convertirse. En su obra vemos un progresivo despliegue, profundización y afinamiento de las posiciones básicas, pero no podemos encontrar ninguna traza de cambios bruscos o hiatos en las líneas fundamentales de su filosofía.

La opinión que atribuía a nuestro filósofo una variación de esta índole, debida especialmente a la influencia de Santo Tomás, se fundamentaba en un errado cálculo cronológico que, en el mejor de los casos, es insostenible como base de una argumentación semejante. Y, si bien es cierto que Siger conoció y estimó la obra de Santo Tomás, no por eso puede afirmarse que la influencia de este último lo llevó a pasar del "averroísmo" al "tomismo". Siger no era averroísta, si es que este término tiene algún significado concreto; tampoco fue nunca tomista, aun cuando en muchos puntos las posiciones de ambos pensadores fueran muy cercanas o semejantes. Las meras coincidencias doctrinales no bastan para asegurar la filiación de dos autores escolásticos. Sobre todo cuando los problemas en que coinciden tocan cuestiones de fe.

Siger distinguía perfectamente su labor de comentario de su pensamiento personal, y tiene buen cuidado de separar las afirmaciones

<sup>43</sup> C. A. GRAIFF, *op. cit.*, 178-181.

aristotélicas de las suyas propias, en especial cuando aquéllas entran en el campo de la heterodoxia. Estas precauciones no sirvieron para evitar que el *syllabus* de 1277 se aplicara a sus escritos como si todo lo que se decía en ellos fuera suyo propio. En este sentido, se pueden encontrar, en las obras de Siger muchas de las proposiciones condenadas, como lo son, por ejemplo, las proposiciones 4, 5, 6, 9, 51, 52, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 99, 101, 205. Un claro ejemplo de la indiscriminación con que se aplicaron las sentencias condenatorias, después de la imprudencia con que se las redactó, nos lo ofrece *Metaph.* V, 20<sup>44</sup>, que en el Clm 9559, f. 118 ra, aparece tachado con gruesos trazos de tinta negra. ¿Qué monstruosidad contenían las líneas tachadas? Nos permitimos poner en paralelo este texto con el correspondiente de Godefroid de Fontaines (París, Nat. Lat. 16.297, f. 85 rb) :

## Clm 9559

Primo intelligendum quod in formis separatis a materia non possunt esse plura unius speciei... (3 *líneas tachadas*) non autem secundum numerum; quare in speciebus separatis... (4 *líneas tachadas*) secundum speciem... (1 *línea tachada*). Et iterum, lignum secundum quod lignum... (3 *palabras tachadas*) sed secundum quod quantum et continuum... (1 *línea tachada*) eadem ratione... (6 *palabras tachadas*) in plura eiusdem... (4 *líneas tachadas*) principium distinctionis, nec distinctio numerum in plura unius... (1 *línea tachada*) non possunt aliqua esse unum... (*varias palabras*). Si igitur separata a materia sumuntur multa et unum specie, per seipsa fiunt distincta. Tunc tamen multa determinantur secundum formas... (3 *líneas tachadas*) et cum dicitur quod unum sunt secundum speciem, hoc dicitur quia habent unam forman; quare sunt unum secundum forman et multa secundum idem, quod est impossibile. In separatis igitur a materia non possunt esse plura unius speciei.

## París

Intelligendum quod in formis penitus liberatis a materia non possunt esse plura individua sub una specie, quia non potest esse distinctio et multitudo ubi non est principium distinctionis et multitudinis; forma autem quae tantum reperitur in liberatis a materia non est principium distinctionis numeralis, sed distinctionis secundum speciem tantum. Praeterea, lignum divisibile est in plura eiusdem speciei, et per idem divisum in plura eiusdem speciei, illo differente secundum divisibile et actu divisum: divisio enim quantitatis facit ut lignum sit actu divisum; in his ergo in quibus non est quantitas, non erit talis distinctio. Praeterea, potest esse quod aliquid sit unum secundum aliquid et multa secundum aliud; quod autem aliqua sint unum secundum aliquid et multa secundum illud, hoc est impossibile; sed si ponantur in formis a materia liberatis plura individua sub una specie, quaeretur per quod sunt plura: non potest dici nisi forma, et sunt unum forma et specie; ergo sunt unum et plura secundum idem.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 349.

Este criterio, simplista y falto de sentido crítico, hizo que se condenase indiscriminadamente a toda una serie de autores y de tesis cuyo significado dista mucho de oponerse a los datos de la fe, como es el caso que acabamos de citar, y en el cual la vara condenatoria tocaría al mismo tiempo a Siger y a Santo Tomás, que comparten la posición censurada.

Las afirmaciones que se han lanzado, irreflexivamente, sobre la postura doctrinal de Siger, nos hacen pensar que el apresuramiento inquisitorial de muchos autores no es más que una repetición de lo sucedido en 1277. Es muy peligroso condenar lo que no se ha entendido, o no se ha analizado. En este caso, la cuestión tiene un cariz más grave para los acusadores, por cuanto en muchos casos se ha obrado sin poseer los elementos críticos suficientes como para fundamentar de modo suficiente sus anatemas.

En el campo de problemas en el que se ha movido nuestro trabajo, podemos asegurar que:

1) en ningún momento Siger afirma la eternidad del mundo, sino que por el contrario sostiene su temporalidad.

2) en consecuencia, niega también el principio neoplatónico *ab Uno nonnisi unum*, y, por coherencia lógica, las implicaciones del mismo.

3) su posición, muchas veces repetida, respecto de la filosofía aristotélica, consiste en afirmar que, dentro del sistema de Aristóteles, no se puede llegar a una solución compatible con el cristianismo. Por esta razón sus argumentos apuntan siempre a negar los principios sobre los que se apoyan las conclusiones del Filósofo.

4) este reconocimiento de la incompatibilidad entre ambos órdenes no significa, para Siger, la aceptación de dos verdades contradictorias. Siempre que se da esta situación, se remite a la fe.

5) los datos de fe deben aceptarse como tales, sin pretender encontrar una demostración de los mismos.

6) cuando una afirmación aristotélica entra en colisión con una verdad cristiana, lo que ha de hacerse no es, ilusoriamente, intentar una demostración o justificación de esta última, sino mostrar el error o la inconsistencia de aquélla.

7) hay que distinguir entre Siger comentador y Siger pensador independiente, por cuanto en sus comentarios, se atiene a lo expresado por el texto que comenta, mientras que, al exponer sus propias convicciones, adopta un tono totalmente distinto.

8) su postura no es la aceptación ciega de la filosofía aristotélica en todas sus partes y consecuencias, sino que se maneja siempre con un marcado sentido crítico, que frecuentemente señala las debilidades del sistema, y elabora nuevas respuestas, e inclusive nuevos problemas.

9) lo dicho respecto de Aristóteles se aplica, con mucha más razón y mayor rigor, a la obra de Averroes.

Es decir, que no encontramos, a través de nuestro análisis, ni averroísmo, ni heterodoxia, ni eternalismo. Y, si con la palabra "radical" queremos designar una posición de absoluta sumisión e intransigencia, tampoco hallamos un aristotelismo radical. Si, en cambio, con ese término señalamos una fidelidad crítica y consecuente a la letra y al espíritu de Aristóteles, hay en Siger un verdadero y noble "aristotelismo radical". Que no le impide pensar por cuenta propia la problemática filosófica, ni mantenerse fiel a la doctrina revelada.

OMAR ARGERAMI



## LA DIMENSION JURIDICA DEL HOMBRE

### FUNDAMENTOS ANTROPOLOGICOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

#### UBICACION DEL DERECHO

El ser jurídico se nos muestra ubicado en el fino y sutil mundo del espíritu en condición carnal. Bien se trate de Derecho como sinónimo de lo que a cada uno corresponde como suyo, bien se hable del conjunto de normas, reglas o disposiciones vigentes en un grupo social o una parte orgánica del mismo, bien se evoque la facultad moral de hacer o no hacer, siempre subyace la idea de lo que atañe a la humana conducta y va teñida de las notas de racionalidad y de libertad.

Nunca encontraremos el ser del Derecho entre los determinismos ciegos de la materia, porque su entidad pertenece al mundo cultural-espiritual-histórico bajo el modo de ser de una forma de vida social. Los hombres tenemos conciencia de que el derecho es fruto de nuestro espíritu. Sabemos que lo jurídico es una dimensión vital nuestra, algo en que existe huella de nuestra personalidad íntima, activa y creadora. Estas formulaciones imperativas de una voluntad —la del legislador— iluminada por la inteligencia, están presididas por ideas y por fines objetivos. Trátase de un orden que ajusta la convivencia con arreglo a la justicia, a la seguridad y al bien público temporal. Mientras en los fenómenos físicos hay unas rígidas y necesarias conexiones inflexibles, en el Derecho hay criterios racionales finos y dúctiles, susceptibles de violación y, sin embargo, necesarios moralmente. Esa realidad espiritual, externamente plasmada en el vivir de los hombres, posee una estructura normativa y teleológica.

Cuando se ha tratado de emplazar el Derecho dentro de los entes no sensibles (y específicamente dentro de los valores) se ha caído en los excesos del racionalismo yusnaturalista. Por el contrario, cuando se ha pretendido insertar el Derecho en la esfera del mundo sensible, se ha caído en los desvaríos del psicologismo, de biologismo o del sociologismo jurídicos.

La experiencia del Derecho implica *signos de una realidad socio-política* —palabras, usos, costumbres— *significaciones de reglas de vida social, conductas debidas e indebidas, objetivaciones normativas de realidades existenciales*.

La nueva ontología “pluralista” del ser, en armonía con la extensa multiplicación de datos y sectores de nuestra experiencia y vivencia, ha proyectado sus luces sobre el Derecho. Aprovechando las ideas de la filosofía tradicional, singularmente tomista, se preocupa de precisar por vía inductiva la estructura óntica de la esfera, capa o región de lo jurídico. En la fenomenología de la conciencia y de lo histórico se ha revelado la esfera peculiar del ser espiritual-cultural de lo jurídico, condicionado por las otras esferas, pero sin embargo con sus leyes propias y finalidades de sentido y valor. Problema que no interesa sólo a la inteligencia, sino a la voluntad.

El Derecho es una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal. Trátase de un conjunto de leyes que tienen por misión conservar la necesaria proporción en las relaciones esenciales a la convivencia, mediante la previa atribución de lo que corresponde a cada quien. En principio, este orden está provisto de sanciones para asegurar su efectividad.

No podemos desconocer el dato social del Derecho, la realidad; pero tampoco podemos hacer del Derecho un puro manejo técnico de hechos ayuno de principios y de fines de razón. Sin un sistema de leyes morales (género próximo) que rigen el cumplimiento de la justicia (última diferencia) estableciendo derechos subjetivos y deberes jurídicos, no podemos nunca entender, en plenitud, el fenómeno jurídico.

El fenómeno jurídico se nos presenta ubicado en el orden social de la vida humana. Surge de la dimensión jurídica del hombre.

### FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL DEL DERECHO

El ser del hombre está más allá de todo carácter “cósico”. Quienes le consideran como cosa trascienden el carácter “cósico” de su esencia para poder realizar esa misma afirmación. Entre los excesos del materialismo “cósico” y del espiritualismo a ultranza, cabe postular una fenomenología existencial. Partamos de la indiscutible existencia del sujeto y de la indiscutible existencia del significado. Quien niegue el sujeto está presuponiendo al sujeto pensante. El ser real del significado es autónomo respecto al sujeto. No podemos proceder arbitrariamente. Respetamos vínculos, explicitamos, conceptualizamos y ex-

presamos significados. El hombre no está aislado del significado mundano, sino dirigido intencionalmente a dicho significado.

El ser-en-el-mundo del hombre es un estar presente en el mundo, un estar familiarizado con el mundo. No se trata, en manera alguna, de estar en el mundo como la sardina en la lata y el lápiz en el cajón. El hombre es "morador", sujeto intencional, relación de ser. Y todo ello de modo consciente. En nuestro ser es un problema nuestro ser. Y no un simple problema cognoscitivo, sino también afectivo, volitivo, activo. Hay una tonalidad primordial y afectiva que configura cada existencia. Como sujeto volente habito en un mundo que quiero convertir en una morada mejor. Mi afán de plenitud subsistencial es histórico y tiñe de historia cuanto me rodea. Este afán traduce el "aún no" y el "encaminamiento" a la plenitud. Mi autoproyecto se da en situación y en circunstancia. La intencionalidad funcional imposibilita poner entre paréntesis la existencia efectiva del significado. Husserl no cayó en la cuenta de que la "vida-que-experimenta-el-mundo" implica un realismo fenomenológico. Se da un encuentro del sujeto pensante con el significado mundano. Desocultamos, descubrimos significados en el encuentro. Todo significado es término del encuentro y resonancia humana.

Desde el punto de vista de la fenomenología existencial, la justicia se presenta como una forma antropológica de coexistencia. Es el modo de coexistir humanamente, de estar junto con otros en el mundo. El derecho es una dimensión originaria del ser del hombre. Proviene del ser-todos-juntos-en-el-mundo. Una antropología jurídica parte de la materialidad y corporalidad de las individualidades. Este factor limitador y excluyente apunta hacia un orden mundano. Lo que un hombre posee por derecho no puede poseerlo el otro. El mundo espaciotemporal de los hombres no se reduce a bienes materiales, sino también a valores espirituales: verdad, libertad, amor, justicia. Lo jurídico es una dimensión del mundo personal. Presupone la individualidad aisladora y delimitadora del mundo material, pero se refiere a relaciones intersubjetivas y a finalidades éticas.

Los hombres buscan inquietamente la realización de su estructura vocacional. Compelidos por su nativa insuficiencia, por su constitutivo desamparo y por su insoslayable afán de plenitud viven siempre de manera social. Así se conservan y perfeccionan. Fundan agrupaciones de radio creciente. Siempre que los hombres se ensamblan en sus operaciones vitales, tratan de llegar a un ajuste, a un enderezamiento, a una rectitud y derechura. Es el encuentro con lo justo, lo recto. La dimensión jurídica del hombre dice relación, precisamente, al perfecto acoplamiento entre seres racionales y libres. La justicia es una noción eje de la coexistencia. Cada uno de los seres

que se acoplan le corresponde, en justicia, un estado objetivo. De otra forma no podríamos esperar armonía. En este sentido primordial, justicia es coordinación reglada y derecho es lo justo objetivo. Advuértase que los vocables “derecho”, “direito”, “diritto”, “droit”, “recht”, “right”, “pravo”, “ret”, “dikaión”, etc., aluden siempre a la idea de *rectitud*. Y rectitud no es tan sólo una posición y dirección física sino también, y acaso más, una conformidad moral, una orientación teleológica.

La alteridad es esencial en todo fenómeno jurídico. No hay derechos consigo mismo —salvo que se quiera hablar metafóricamente— ni tampoco Derechos en la esfera cósmica o puramente animal. El Derecho implica pluralidad de términos conectados, acoplamiento de igualdades, supuestos diferentes que entrañan, ineludiblemente, la alteridad. Todo ello encarnado en personas humanas comunicantes, actuantes y responsables. La complicada red de acciones exteriores converge hacia un módulo determinado. Este módulo, forma o idea arquitectónica es inseparable de la convivencia humana. Trátase de un factor ontológico constituido de justicia, seguridad, orden y bien público temporal. No se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. Se precisa determinar lo que corresponde a cada cual en el concierto de voluntades. Es menester, además, encauzar todas y cada una de las voluntades al bien común: conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual.

De la estructura permanente del hombre brota la dimensión de lo justo. Y surge, precisamente, en la convivencia que se apoya en primarias e indelebles exigencias humanas. Exigencias naturales que la razón descubre y ordena, servida por la voluntad en cuerpos legales concretos y mudables, aunque siempre conectados a las supremas premisas. La demarcación objetiva de las distintas posibilidades del obrar proviene de una atenta consideración de la cabal naturaleza humana, en su aspecto individual y social. Derechos subjetivos y deberes jurídicos suponen el reconocimiento de “lo suyo” de cada quien. Si la libertad no fuese una realidad existencial, el Derecho resultaría un contrasentido ontológico. Los progresos y regresos que jalonan la historia de los hombres se fincan en la libertad que interioriza personalmente los valores jurídicos. Si hay hábitos justicieros es porque antes hay justicia objetiva.

#### FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGIA JURIDICA

El hombre junto-con-sus-semejantes tiene y no puede dejar de tener derechos y deberes. No somos simples vivientes sino convivientes. Con-

vivientes históricos que moran en un mundo cultural. Un mundo cultural que se sustenta, en buena parte, por valores jurídicos. El hombre común sabe, en cierto modo, qué es la justicia, qué es la seguridad, qué es el orden y qué es el derecho antes de que se lo haya dicho el iusfilósofo. Sobre esta vida irreflexiva vendrá después la filosofía.

El otro tiene un derecho fundamental de existir y realizarse. Tengo que asentir a su subjetividad como el otro tiene que asentir a la mía. Exigencias mínimas de solidaridad y de amor. De otra manera no seríamos hombres. Vivir significa donarse, "tener que ser para el otro". Hay correlatos subjetivos y objetivos de la exigencia mínima de solidaridad y de amor. De los caracteres fundamentales de la naturaleza humana: individualidad física, libertad moral y responsabilidad, racionalidad espiritual, sociabilidad y religiosidad, derivan una serie de derechos subjetivos públicos de la persona frente al Estado.

Las instituciones jurídicas reúnen y separan, ofrecen y ocultan su sentido. Aquí está —delimitado y protegido— mi mundo frente al mundo del otro, de los otros y de la comunidad, y sin embargo, juntos construimos un mundo. De ahí el carácter ambivalente del derecho. La realidad jurídica está en el ámbito del ser, no del tener. Estamos en el Derecho, antes de disponer de nuestros derechos. El hombre es, en buena parte, ejecutor y pastor de la realidad jurídica. Al escuchar la conciencia jurídica espontánea, en la comunidad, surge la organización del Derecho.

Aunque no tengamos una super-visión panorámica sobre el ideal absoluto, tenemos un atisbo suficiente para proporcionarnos una conciencia del derecho natural o del derecho intrínsecamente justo. Cuanto más perfecto sea un orden jurídico, más se aproximará al orden de lo ético. Existe en el derecho una intencionalidad hacia lo ético que no cabe encubrir o preterir. El aspecto regulativo se fija en reglas uniformes. Intenta crear la regularidad inviolable y la justicia. Estamos en el mundo, en una de nuestras dimensiones, para orientarnos en un aspecto constructivo funcional. Nos acompañamos respetándonos nuestros derechos y forjando el bienestar colectivo. La fuente del derecho está en el hombre aunque el hombre viva en el derecho. Tratamos de humanizar nuestras relaciones. Posiblemente la justicia no podrá realizar jamás el ideal de humanidad, pero excluye la crueldad, la guerra, las riñas.

Nuestra subjetividad-personificada-en-el-mundo se interesa por su ser. Es facticidad y es proyecto. Las cosas no se relacionan con lo que es. El ser del hombre, en cambio, es una "relación de ser". Heidegger lo observa con su profundidad acostumbrada: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden

in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat". (Martin Heidegger: "Sein und Zeit", pág. 12). La facticidad de mi desamparo ontológico y la potencialidad de mi plenitud subsistencial se experimentan como unidad-en-oposición. Y en medio de esta intranquilidad fundamental sentimos el constante impulso de extendernos por encima de nuestra facticidad hacia el cumplimiento de nuestra más alta vocación personal. La justicia —armonía de todos los proyectos de vida— es lo que "debe ser". La autoridad no se limita a domesticar al lobo que hay en el hombre, sino que trata de realizar positivamente el bien público temporal.

### ANTROPOLOGIA JURIDICA EXISTENCIAL

Para una Antropología jurídica existencial, la determinación del hombre no es fruto exclusivo de leyes fijas e inmutables, sino de "autocercioramiento" y de "autorrealización" constantemente renovados. Tarea que se cumple cuando el hombre encuentra "en él mismo, para él mismo como hombre, los fundamentos del orden humano, los criterios de decisión humana para todos aquellos conflictos que residen, en gran medida, en la estructura del mundo mismo —advier-te Maihofer— y no sólo en la estructura de su propia e imperfecta naturaleza humana" (Maihofer: "Naturrecht als Existensrecht", 1963, pág. 40). Los proyectos de sentido y de fin del hombre —y esto no lo dice Maihofer— no brotan de una libertad ilimitada, de una desnuda situación sin presupuestos vinculantes, limitadores y obligatorios de la vocación del hombre. La fenomenología existencial de la vida jurídica no puede olvidar las leyes ontológicas del mundo y las exigencias normativas de la condición humana.

Cuando los positivistas niegan la existencia del Derecho Natural están negando, a la vez, la existencia del Derecho positivo en cuanto normatividad. Porque la normatividad supone una preferencia. Y la preferencia se funda en una valoración.

En el espíritu común de la agrupación humana se da el Derecho como fenómeno espiritual. Es una exclusiva de las sociedades humanas. Dentro de la conexión espiritual suprapersonal hay un sector de ideas y tendencias comunes. Los órdenes de normas creadas —usos, moral social, Derecho— no se hallan desconectados del orden "vivido" ontológico. Los impulsos y contenidos ordenadores provienen de esa estructura viva, real. La autocomprensión del hombre sirve de imagen rectora o principio regulador del Derecho. Autocomprensión que abarca las leyes ontológicas del ser del hombre, de la esfera cul-

tural-antropológica, la estructura psicológica del comportamiento eficaz, la libertad existencial, la "sociabilidad insociable" de que nos hablara Kant (Kant: 'Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in welt-bürgerlicher Absicht', pág. 9, Edición de Kúper). Entre el aislamiento egocéntrico y el impulso de asociación —unificados contradictoriamente en unidad sineidética— oscila la vida del hombre. A más de la base constante determinada por las leyes del ser social, se da un espacio libre de posible autoconformación conforme a vocaciones históricas, singulares, cambiantes. El acervo ontológico fundamental de las relaciones convivenciales tiene su influencia sobre el Derecho. La dimensión jurídica del hombre completa, precisamente, todos estos aspectos. En este estudio de Antropología jurídica he querido contemplar el Derecho como una forma antropológica de convivencia; Derecho en estado naciente, si se me permite la expresión.

AGUSTÍN BASAVE

*Universidad Autónoma de Nuevo León*  
MONTERREY, N. L., MÉXICO

## NOTAS Y COMENTARIOS

### REFLEXOES SOBRE A DEFINIÇÃO DO VALOR (\*)

O notável filósofo J. De Finance, em seu "Ensayo Sobre el Obrar Humano" (1) afirma: "A noção do valor, tão importante na filosofia contemporânea, é particularmente difícil de ser fixada, desde o momento em que se recusa sua identificação com a noção clássica de bem. Deveremos, então, declarar supérflua a introdução desta idéia? pergunta o autor, para responder que não, pois, esta noção possui uma originalidade e utilidades próprias, que devem ser bem examinadas".

Após, o eminente professor da Universidade de Paris, através de agudas análises metafísicas, éticas e psicológicas sobre as relações do valor com o agir, expõe sua visão pessoal do fenômeno do valor, cujo conceito, no entanto, situar-se-ia, tal como o de Bem, como uma "prima simplicia". Não seria definível. O valor seria algo que se vivencia em múltiplas formas e situações, mas que é irreduzível a uma fixação conceitual numa fórmula definidora.

Esta é a posição assumida pelo ilustre pensador face ao problema da definibilidade do valor.

Seria supérfluo afirmar, aqui, que nas obras tão opulentas em análises axiológicas de Lotze, de Max Scheler, Nicolai Hartmann, Luiz Lavelle e Hesen, não encontramos uma definição do valor. Ele é descrito. Não é definido.

E óbvio que o fenômeno do valor foi por esses autores analisado e contemplado em sua irreduzível realidade, na imensa riqueza de suas dimensões e aspectos. Essas análises, no entanto, gravitam todas em torno de uma descritiva fenomenológica, renunciando-se ao esforço de fixação da essência própria do valor.

Estamos, assim, em Axiologia, após quase um século de investigações, carentes de um vocabulário preciso, possuindo, tão só, uma terminologia ambígua, de uso regional, válida apenas no círculo de uma Escola, nos limites das pesquisas de uma equipe de axiólogos.

Não seria pertinente e oportuno partirmos para uma tentativa, cheia de riscos e de dificuldades, de fixação do conceito do valor? Ou, senão tivermos êxito nessa tentativa, não seria algo urgentemente exigido pela atual situação da Axiologia, buscar, ao menos, a construção de uma *hipótese de trabalho* que

(\*) Comunicación presentada a la 1ª Semana Internacional de Filosofía, Sociedad Brasileira dos Filósofos Católicos, San Pablo, 16-22 de Julio de 1972.

(1) Ed. Gredos, Bca. Hispánica de Filosofía, 1966, p. 81.



possibilite, na Filosofia do valor, a conquista de um mínimo de homogeneidade doutrinária e de precisão vocabular?

Ao partir para esta pesquisa, que suponho necessária e legítima, lembremos que a Filosofia, como pensava Sócrates, no depoimento de Xenofonte, “é uma perspectiva do espírito”.

O problema axiológico, a busca do conhecimento do valor em sua natureza quase inefável, em sua fenomenologia de tão prodigiosas dimensões, já possui um tempo de presença sob o olhar crítico da consciência filosófica, que está a exigir maior unidade de configuração problemática e, decorrentemente, maior disciplinação terminológica.

E evidente ser irredutível e insuperável, na atualidade, o espetáculo das correntes filosóficas conflitantes em suas formas diversas, opostas e até contraditórias de ver os fundamentais problemas do espírito. Mas, não obstante esta situação tumultuária, que se reflete na forma confusa como o problema do valor é configurado e analisado, não seria conveniente que, dentro de uma atitude de espírito acolhedora das homogeneidades doutrinárias das Escolas e Sistemas, diversos e mesmo opostos, *procurássemos um mínimo denominador comum* das grandes verdades, evidências, certezas e conquistas do pensamento filosófico, para, nessa base, construirmos uma perspectiva racional unificante da visão adequada do valor?

Não sugerimos a criação de um ecletismo doutrinário fácil, nem de um concordismo relativista para que se construa, em sua base, um “modus vivendi” das filosofias em conflito e condicionante da definição do valor. Sugerimos, tão só, que pressupondo, e é legítimo este pressuposto, a existência na área do pensamento filosófico contemporâneo de um mínimo de posições doutrinárias homogêneas ou quase homogêneas, na base dessa pacífica e uniforme unidade de visão dos fundamentais problemas da Filosofia, desse denominador comum doutrinário, se construa se não uma *fórmula definidora do valor*, ao menos uma *perspectiva mental*, uma *hipótese de trabalho*, que propicie maior unidade teórica e maior homogeneidade vocabular na pesquisa axiológica.

É com a certeza da possibilidade dessa orientação metodológica que partimos para um breve ensaio de construção da fórmula definidora do valor.

Que é o valor?

Emergindo do ser, neste estando suas fontes geradoras, suas raízes existenciais, o valor *pode ser* descoberto pela razão, após o termos vivenciado e experimentado de mil formas, como sendo uma *situação*, ou melhor, uma *posição do ser*.

É nessa perspectiva do espírito que ele se dá como *objeto de representação conceitual*. Só no interior dessa ótica mental que o *radica no ser* e como uma *posição do ser*, ele se faz visível à *consciência reflexa* e à razão, que busca defini-lo.

Quais as conotações dessa “uma posição do ser”? Na estrutura conceitual do valor estão presentes três idéias intimamente relacionadas: 1) a idéia universal do ser; 2) a idéia do ser em estado *dinâmico*; 3) a idéia de um dinamismo *finalizado*.

Mas, *não basta* para que a figura do valor *se instale na consciência reflexa, como realidade representável*, a visão dessas três idéias. A idéia da valor como uma posição do ser só tem seu acabamento e exata configuração, quando o espírito descobre a *relação de conformidade* entre dinamismo do ser humano e os seus fins.

A existência dessa relação de conformidade revela a presença do valor no ser e constitui o elemento formal do conceito do valor. Essa conformidade é

obra da liberdade, que iluminada pela visão dos fins humanos, descobertos pela razão, consente em dirigir a ação, modelando-a segundo o apelo dos fins. A *presença do fim* na estrutura do agir, gera o valor na estrutura do ser humano. As idéias de ser, de dinamismo ontológico e de dinamismo finalizado seriam os três elementos materiais integrantes do conteúdo conceitual do valor. A idéia de relação de conformidade seria o seu elemento formal. A força plasmante do valor no ser é, pois, a presença, maior ou menor, dos fins humanos na estrutura do agir. Conformar o dinamismo do ser com os seus fins é tarefa, é operação própria da liberdade polarizada por eles. Estes fins a ela se revelam como bens desejáveis pelo apetite volitivo. A liberdade dirige as pulsões do ser no sentido da concreção dos seus fins relativos e absolutos.

A análise da figura do valor como uma posição do ser leva-nos, assim, à sua definição:

"O valor é o próprio ser, visionado *racionalmente*, numa perspectiva teleológica, em livre posicionamento de conformidade dos seus dinamismos com seus fins".

Ou, noutra fórmula definidora mais sintética:

"O valor é a conformidade dos dinamismos do ser humano com seus fins".

Na análise do valor trata-se, pois, de fixar-lhe o conceito como algo *relativo ao agir do ser humano*.

Somos uma ontologia contingente, racional e livre. Contingentes, possuímos *ser*, existimos, mas *não somos o ser*.

Situamo-nos numa totalidade de ser, *onde se processa ou se deve processar* nossa existência, a realização de nosso ente.

Essa totalidade é integrada pelos outros seres finitos e pelo Ser Absoluto —do qual tudo emerge pelo ato criador e para o qual tudo converge. Nossa existência, como a dos demais seres contingentes, é a de um *'esse ad'* — um *ser* para... A natureza humana é uma paisagem complexa de tendências, de linhas de força, uma estrutura de inclinações, de apetites, de pulsões ontológicas *vol-tadas, pre-ordenadas* para uma *participação* nesse Ser Absoluto. Essa participação realiza-se, em nossa ontologia humana, de duas formas: através de uma *participação necessária*, enquanto independente de nossa liberdade, enquanto somos partes de uma ordem universal regida por inelutáveis determinismos causais —físico-químicos e biopsíquicos— e através de uma *participação livre* que é a tarefa própria da razão que, descobrindo os fins humanos, deve, pela liberdade, conformar esse complexo de tendências, apetites e pulsões com os destinos humanos por ela descobertos. Essa visão, radicada na natureza racional do homem, é apresentada à vontade, *que é cega*, que apele *necessariamente* o bem, sob forma de bens por ela apetecíveis, obscuramente buscados, confusamente desejados.

Esses bens, que são os *fins* humanos que a razão descobre, correspondem a um escalonamento de perfeição ontológica, que funda a tábua hierárquica dos valores. A hierarquia dos seres corresponde a hierarquia dos valores. Existem, pois, valores contingentes e existe o Valor Absoluto; bens contingentes e Bem Absoluto. Para a sua posse, pelo homem, a razão que os descobre como fins, abre, pela liberdade, o itinerário de sua busca e de sua conquista. Para o homem existe o primado do Bem Absoluto e do Absoluto Valor entre os demais bens e valores. Nossa abertura, nossa participação nesse Valor Supremo, nesse Supremo Bem, é absolutamente condicionante de nossa realização específica de seres racionais e livres. A experiência ética, fundada na experiência metafísica, dá-nos o itinerário condicionante da comunhão com o Valor Absoluto.

Todo o reino dos valores encontra nessa *participação* com o Supremo Bem, seu fundamento, sua fonte generadora e sua justificação.

Foi por assim pensar que afirmamos ser o valor um pseudônimo do Absoluto, uma presença laica de Deus na consciência humana. Experimentar a *exigência do valor*, em sua transcendentalidade, é experimentar a *exigência de Deus*.

Quando se realiza a revelação, ao apetite volitivo, dos fins humanos, como bens apetecíveis, a liberdade experimenta a *exigência* de neles participar, de fruí-los, buscando a perfeição do ser contingente. *É essa exigência, enquanto a liberdade consente em atendê-la, que vai construir, na ação, a figura do valor*, no ser humano, a existência valiosa. O valor não é, assim, a simples exigência do desejo, do apelo da tendência que busca a perfeição do ser. O apelo ouvido pode não ser atendido pela liberdade e não haverá valor. Já o disse Ovídio: "video meliora proboque, deteriora sequor".

O valor não, é também, apenas a liberdade exercendo-se caprichosamente, *fora ou contra os fins descobertos pela razão*. Seria isto a liberdade sartriana de construção de porjetos arbitrários e absurdos da existência humana. A liberdade deve exercer-se no interior do quadro de uma natureza onde ela se situa, onde está *pre-ordenada*, inclinada, *disposta* para a fruição do *bem*, para a realização dos fins. O valor é, pois, a conjugação da *liberdade* com a *exigência*, com o *desejo da vontade* que quer o bem e clama pela sua realização.

Embora obrigatório, porque condicionante da realização humana, esse apelo pode ser desatendido. A constituição do valor, até aí, é apenas algo *possível*; essa *possibilidade* só se faz *realidade*, pela adesão do *agir livre*. O valor é, então, a conformidade dos dinamismos do ser racional e livre com os fins relativos e absolutos do ser humano. Ele se transmuta de ser possível em ser real, no momento em que o desejo volitivo repousa no posse do bem apetecido, da perfeição buscada.

A figura do valor situa-se, conseqüentemente, entre o mundo da necessidade e o mundo da liberdade. Ele coloca o ser na linha de posse de sua perfeição, na ordem divina e humana da existência.

Conclui-se, assim, que o valor fundado no ser, numa ordem ontológica *realizada*, é distinto do ser como posição criadora de uma *nova ordem* — a *ordem ontológica valorada*, ordem realizável pela razão e pela liberdade. O valor é, pois, *uma posição do ser*. É *distinto do ser* embora inelutavelmente nele fundado; a ele não se opõe, ao contrário o completa, ao criar uma nova ordem de ser — o *ser valorado*, o *ser que é o que deve ser*.

O valor no ser revela um posicionamento perfetivo, traduz uma situação de relacionamento ordenado dos seres que buscam, em sua contingência, sua própria realização na osmose dos contatos com a totalidade ontológica, que é uma ordem — a ordem universal. Essa ordem, *enquanto dada*, é resultante de um determinismo causal e finalístico inexorável. No interior dela deve situar-se uma outra — a "resultante da ação livre do homem polarizada pelos valores". É a ordem *realizável*, a ordem ética, social e jurídica. Sua constituição é tarefa da razão, que é a faculdade da ordem e das relações, que descobre os fins do ser e, através da liberdade, encarna-os na existência. A força polarizante da liberdade nessa tarefa de transmutar uma ordem realizada em outra realizável, de transfundir o possível no real, de plasmar o dever ser no interior do ser, de construir o homem e o convívio, é o valor. Ele é a energia maior que conduz o ser contingente e finito à *participação* na plenitude do Ser Absoluto, que é também o Absoluto Valor.

A idéia do valor não se pode vislumbrar fora de uma perspectiva metafísica, que superando sua realidade fenomenal, nos desvele sua natureza própria. Sob este aspecto ele é “a dimensão fundamental da metafísica” e indica “o polo do ser”, revelando o seu sentido. A idéia do valor só é fixável dentro da representação de uma totalidade ontológica. Sendo o valor *uma posição do ser* e se desvelando o ser como uma ordem, que é “o relacionamento objetivo e finalístico dos dinamismos dos seres contingentes”, então só é compreensível a presença do valor no ser, *como uma força de ordenamento do ser humano, uma energia de participação* de nossa contingência numa totalidade ontológica.

É porque o valor é ser e o ser é *ordenado*, é porque existe uma ordem universal no interior da qual existimos e nos devemos *situar*, é por tudo isso, que *a idéia de ordem é condicionante da idéia do valor*. O valor funda-se e parte dessa *ordem ontológica realizada*, dentro da qual nos posicionamos, para exercer a tarefa específica de criar uma “ordem livre”, a ordem humana, ordem ideal, *ordem valorada*.

A teleologia do valor é a realização do indivíduo, da pessoa humana, através da criação da personalidade, pela fruição do valor Bem, objeto da experiência moral. Ele é a força modeladora da ordem “humana”, onde normativamente realiza a construção do Bem Comum, através da Justiça.

Romano Guardini afirmou: “eu sou o modo como Deus me chama, e como eu respondo a esse chamamento”.

Eis uma aguda definição axiológica da personalidade humana: esta, seria a *resposta* a um *apelo*, ao apelo do Valor Absoluto. O apelo é de Deus, a resposta é a atitude da liberdade que faz a grandeza ou determina a frustração do ser humano.

O valor que nesta nossa despretençiosa análise buscamos representar conceitualmente, intencionando defini-lo, não exaure sua complexa e densa realidade na *simples apreensão racional* de uma *posição do ser*.

Contrariamente ao racionalismo axiológico, que dissolve o valor no ser e desconhece seu caráter próprio, aceitando a posição doutrinária que afirma a apreensão intelectual do valor e que o descobre porque o ser é intrinsecamente valioso, stamos convencidos de que o integral conhecimento do valor só é possível através de sucessivas vivências dessa realidade, imanente e transcendente ao ser humano. Aperfeiçoando o ser, sendo dele perfectivo, o valor emerge das “profundezas do sentir e dos mistérios do querer” e, por isso, “seu conhecimento racional estará sempre impregnando de elementos emocionais e apetitivos”.

É na área da experiência emocional, que o valor se dá à consciência humana, não como o pensamento e a razão podem defini-lo, “como relação de conformidade do dinamismo do ser humano com seus fins”...

Vivenciado, experimentado emocionalmente a “exigência própria do valor” oferece aos homens que a ela se abandonam, aos santos, aos sábios, aos artistas, “uma trágica desproporcionalidade” entre o absoluto do apelo e a contingência da resposta. Esses homens guardam, muitas vezes, o angustiante sentimento da desproporção entre o que intencionaram, sonharam e intuíram e o que realmente realizaram.

A infinitude do *apelo*, da *exigência do valor*, fica, no entanto, *ressoando na consciência humana tal como o conselho* dos Evangelhos: “*Sêde perfeitos como o vosso Pai celestial é perfeito*”.

Só nessa abertura do nosso ser para o Supremo Valor, que é o Ser Supremo, *está o itinerário da realização humana* — a passagem do nosso *ser potencial* para o *ser atual*, de *concretização* de nossa *essência* em nossa *existência*, da *concreção* de nosso *dever-ser*, nas *estruturas do nosso ser*.

Senhores Congressistas.

A brevidade desta Comunicação, que tive a honra de apresentar aos eminentes membros desde Plenário, brevidade decorrente do atendimento do Regimento dos trabalhos deste Congresso, não me tornou possível dar à análise do tema exposto, uma adequada fundamentação crítica, uma maior justificação das posições assumidas. Não pude, assim, e lamentavelmente para mim, sequer esboçar os fundamentos gnoseológicos, epistemológicos, metafísicos e psicológicos dessas posições. Renunciei, também, à caracterização, embora breve, da visão filosófica, resultante do encontro da identidade das posições doutrinárias básicas e comuns, de correntes diversas do pensamento filosófico contemporâneo.

ARMANDO CAMARA

Porto Alegre - RS

## EN TORNO A "PHILOSOPHIE ALS STRENGE WISSENSCHAFT" DE HUSSERL

Esta nota sólo intenta resumir en una suerte de formulación final algunos de los puntos más importantes de "Philosophie als strenge Wissenschaft". Es entonces sólo un intento y, como tal, algo reformable, como sucede con las hipótesis de trabajo. Por ello, además, quedan para otra posible nota las observaciones críticas.

\* \*

Dice Husserl: "... (la idea de ciencia) de hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo"<sup>1</sup>. Ciencia en sentido perfecto, la idea o ideal de ciencia ("en su perfección ideal") consiste en volver todo lo real, en todas sus regiones (no sólo horizontal sino también verticalmente<sup>2</sup>) racional y todo lo racional real, en adecuar y hasta identificar ("ella aparece como la razón misma") lo real y lo racional sin ningún sobrante ("lo abarca todo") y sin ninguna instancia ulterior ("ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo").

<sup>1</sup> N° 17: "Sie (die Idee der Wissenschaft) ist in der Tat ihren rechtmässigen Zielen nach allumspannend. In idealer Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben un über sich keine Autorität mehr haben könnte". Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965. El texto de esta edición se halla dividido en 97 párrafos, a cuyos números nos remitiremos en las citas, agregando entre paréntesis las páginas correspondientes de la edición española; Edmundo Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Edit Nova, 2ª edic., Bs. As. 1969. Esta idea de ciencia es presentada por Husserl como la vigente en su tiempo; pero es también la sostenida por él, según resulta de la lectura de toda la obra.

<sup>2</sup> En este sentido, las esencias constituirían una "región" del todo que se hallaría en relación vertical (en profundidad o altura) con las demás "regiones" fácticas del todo. Esta precisión no se encuentra explícitamente en el texto.

*La ciencia* tiene además para Husserl las siguientes características:

- a) racionalidad, y como consecuencia <sup>3</sup>
- b) teoreticidad <sup>4</sup>
- c) claridad <sup>5</sup>
- d) impersonalidad <sup>6</sup>

Semejante idea-fin es inalcanzable en el tiempo. Convertir el todo en conocimiento racional es una meta situada en el infinito. De allí que *la ciencia* deba ser un edificio en constante y nunca acabado crecimiento por la integración de materiales siempre nuevos. Y ese edificio ha de ser multifacético, ha de tener diversas partes, correspondientes a los distintos saberes que se ocupan de las distintas regiones del todo. Es lógico que Husserl afirme que "... la ciencia ha de ser juzgada como la realización colectiva del trabajo de generaciones de investigadores" <sup>7</sup>. Pero todos los conocimientos de los distintos campos del saber, en la medida que se integran en vistas a ese fin situado en el infinito, son supratemporales o intemporales o "eternos", es decir, "una vez descubiertos, pertenecen en adelante al tesoro de valores de toda la humanidad ulterior" <sup>8</sup>. Entonces, un saber, de cualquier región del todo, será científico, será *una ciencia* (nunca *la ciencia*), en la medida que se integre con su aporte a la consecución de esa idea-fin-ideal de ciencia —nunca plenamente realizable en el tiempo— en la medida que realice en su campo propio la requerida racionalización.

*Las ciencias* tienen entonces para Husserl las siguientes características:

- a) integración en un vasto proceso de racionalización progresivo nunca acabable, que apunta a lograr *la ciencia*. Esto comunica "eternidad" (supratemporalidad: pertenencia al tesoro de valores de la humanidad) a los conocimientos científicos. Como consecuencia,
- b) teoreticidad
- c) claridad
- d) impersonalidad

Las tres últimas notas se darán más o menos según el mayor o menor grado de racionalización. Y logradas esas notas resultará que el saber de que se trate se podrá "enseñar y aprender, y siempre en el mismo sentido" y "de un modo que sea objetivamente válido" <sup>9</sup>.

Todo saber, de cualquier región del todo, puede devenir una ciencia en la medida que cumpla con las notas indicadas. Esto vale para la filosofía

<sup>3</sup> Que las notas siguientes sean una consecuencia de la racionalidad exigida no es cosa mencionada por Husserl explícitamente.

<sup>4</sup> Cr. Nos: 84 (pp. 99-103), 87 (pp. 100-101), 92 (p. 104), 93 (pp. 104-105), 94 (pp. 105-106).

<sup>5</sup> Cfr. N° 95 (pp. 106-107).

<sup>6</sup> Cfr. N° 94 (pp. 105-106).

<sup>7</sup> Cfr. N° 94 (p. 105).

<sup>8</sup> Cfr. N° 81 (pp. 97-98). Véanse también los Nros. 83 (p. 99), 91 (pp. 103-104), 94 (pp. 105-106).

<sup>9</sup> N° 3 (p. 44).

y para todo otro saber. Y en todo caso, si las demás notas se siguen de la primera, bastará exigir a un saber que se integre en el aludido proceso de racionalización, para que sea ciencia. Precisamente Husserl habla de "...esa crítica de la razón, que en primer lugar, hace posible una cientificidad filosófica"<sup>10</sup>.

Los distintos saberes se distinguen entre sí por las distintas regiones del todo de que se ocupan. La filosofía, si quiere seguir siendo ciencia totalmente radical y primera en el sentido de no dejar problemas sin resolver detrás de sí (y esto significa aquí que debate los problemas del conocimiento como tal, que es gnoseología) sólo puede ser para Husserl fenomenología, esto es, el conocimiento intuitivo de las esencias de las cosas en la inmanencia de la conciencia pura, conocimiento que es absoluto y de validez general y que no puede ser fundado, corroborado o refutado por medio de la experiencia<sup>11</sup>. Las ciencias positivas, por su parte, se ocupan de las diversas individualidades empíricas, dadas en la actitud natural.

Pero, ¿cuáles son las condiciones de esa racionalización exigida en cada campo del saber?

Ningún saber puede considerarse estrictamente racional (y por lo tanto científico) mientras no posea claridad total en sus conceptos fundamentales. Pero la claridad y precisión de los conceptos sólo puede lograrse por medio de un análisis de esencias, que es tarea de la fenomenología; la investigación de esencias es lo que posibilita un verdadero rigor conceptual o racionalización<sup>12</sup> y, en este sentido, la fenomenología es concebida por Husserl como una verdadera crítica de la razón<sup>13</sup>. Esta función que podríamos llamar "sapiencial" de la fenomenología respecto de los saberes particulares es analizada especialmente por Husserl en lo que respecta a la psicología<sup>14</sup>; allí tal función es tanto más posible por cuanto la fenomenología, por el ámbito de sus objetos, podría ser calificada como una verdadera "psicología originaria"<sup>15</sup>.

Esta tarea de clarificación conceptual, lejos de ser una mera aclaración lógica de términos, es una verdadera fundamentación, ya que las esencias, objeto de la fenomenología, constituyen los orígenes o raíces de todas las cosas. Y por aquí resulta que una verdadera filosofía sólo puede ser fenomenología, pues la filosofía es saber radical, ciencia de los orígenes de todas las cosas o, como dice Husserl, "la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de las rizómata pánton"<sup>16</sup>.

De lo dicho se sigue además que la filosofía, cabalmente entendida, esto es, como fenomenología, es por su propia naturaleza ciencia o, aún, el fundamento de posibilidad de toda ciencia. Dicho de otra manera: sólo habrá ciencia allí donde haya filosofía. En fin, hacer de la filosofía una fenomenología es hacerla ciencia y posibilitar la existencia de toda ciencia.

<sup>10</sup> "...die philosophische Wissenschaftlichkeit allererst ermöglichende Vernunftkritik": N° 10 (p. 47). Crítica de la razón = racionalización: Cfr. nota 13.

<sup>11</sup> Los elementos para esta definición se encuentran en los Nos.: 25 (p. 57), 26 (p. 57), 29 (pp. 58-59), 30 (p. 59), 31 (p. 59), 36 (pp. 62-63), 39 (pp. 64-65), 40 (pp. 65-66), 53 (p. 74), 54 (pp. 74-75), 55 (pp. 75-76), 56 (pp. 76-77), 57 (pp. 77-78), 58 (p. 79), 59 (p. 80), 63 (p. 82), 64 (pp. 82-84), 65 (pp. 84-85), 72 (pp. 91-92), 97 (pp. 107-109).

<sup>12</sup> Cfr. Nos.: 36 (pp. 62-63), 37 (p. 63), 39 (pp. 64-65), 40 (pp. 65-66), 43 (p. 68), 55 (pp. 75-76), 57 (pp. 77-78), 62 (p. 82), 64 (pp. 82-83).

<sup>13</sup> Cfr. Nos.: 10 (p. 47), 55 (pp. 75-76), 82 (pp. 98-99).

<sup>14</sup> Cfr. Nos.: 32 al 65 (pp. 60-85).

<sup>15</sup> Cfr. especialmente el N° 33 (pp. 60-61). Esta importante cuestión no puede aquí ser más explicada.

<sup>16</sup> N° 97 (p. 108).

Por otra parte, sólo hay ciencia allí donde hay filosofía y pertenece a la filosofía el llevar a cabo una investigación gnoseológica para, como ciencia primera, no dejar problemas sin resolver detrás de sí. Tal investigación debe llevarse a cabo al estilo de Descartes, a partir de la conciencia y sin presuponer la existencia del mundo natural. Este proceder es justamente el propio de la fenomenología conforme a su definición<sup>17</sup>.

En síntesis, como crítica de la razón y como gnoseología la fenomenología es saber fundante y primero y, así, filosofía.

De todo lo dicho debemos concluir que el edificio en perpetua construcción de la ciencia, por donde se van constituyendo las ciencias, tiene su fundamento en la fenomenología y que, de concluirse tal edificio, también fundaríanse sus diversas partes —ciencias definitivamente y partes jerárquicamente organizadas de la ciencia— en la fenomenología; sería un edificio fundamentalmente filosófico o fenomenológico, o mejor, la ciencia sería fundamentalmente ciencia filosófica o fenomenológica. Se podría entonces afirmar que todas las ciencias, por su fundamentación actual o definitiva en la fenomenología, son filosóficas o fenomenológicas<sup>18</sup>.

Toda esta interpretación tiene el inconveniente de que entonces las ciencias particulares no serían ciencias hasta tanto no fueran clarificados sus conceptos fundamentales por la investigación esencial de la fenomenología. Ahora bien, es claro en nuestro texto que para Husserl las ciencias particulares ya son ciencias, mientras que la filosofía aún no lo es<sup>19</sup>; es decir que las ciencias particulares parecen no necesitar de la fenomenología para acceder al rango de ciencias. Podría responderse que las ciencias particulares, siendo ya ciencias antes de la constitución de la fenomenología como su "purificadora", sólo devienen *plenamente* tales luego de esa purificación-fundamentación. Así, las ciencias serían capaces por sí mismas, sin recurso a la fenomenología, de una cierta aunque primitiva racionalización (recuérdese que la racionalización constituye a una ciencia como tal), que luego la fenomenología (= filosofía = investigación de las raíces de todo), radicalizaría definitivamente<sup>20</sup>.

\* \*

Veamos ahora, a modo de síntesis final, cuál nos parece ser el proceder formal de Husserl en su texto, y que subyace a toda su exposición, en lo que hace a la determinación de la fenomenología como filosofía y como ciencia. Husserl anota como características de la fenomenología el ser una verdadera gnoseología (y en este sentido ciencia primera) y una verdadera crítica de la razón e investigación de las esencias-fundamentos o raíces de todo (y en este sentido ciencia fundante). Pero tales notas lo son de la filosofía como tal. De allí se sigue que la fenomenología es filosofía. Señala, además, las características de la ciencia: racionalidad, teoreticidad, claridad, impersonalidad. Pero tales notas lo son también de la fenomenología. De allí se sigue que la fenomenología es ciencia. La fenomenología es entonces la ciencia filosófica o filosofía científica buscada.

NÉSTOR A. CORONA

<sup>17</sup> Cfr. Nos.: 19 al 31 (pp. 53-59).

<sup>18</sup> Cfr. N° 82 (pp. 98-99).

<sup>19</sup> Cfr. N° 4 (pp. 44-45) entre otros.

<sup>20</sup> Un cierto apoyo para esta interpretación podría verse en el N° 4 (pp. 44-45).



## BIBLIOGRAFIA

PEDRO G. D'ALFONSO, *La psicología en esquemas cibernéticos*, Ed. Stella, Buenos Aires, 1972, 228 pp.

Las sorprendentes relaciones entre sistema nervioso y circuitos electrónicos ha llamado tanto la atención de los científicos que actualmente, luego de una suficiente y prudente valoración de ambos sistemas: natural el uno, artificial el otro; y de sus semejanzas, estas relaciones se iluminan mutuamente a partir de dos ciencias muy recientes: la *cibernética* (comprensión del sistema nervioso a partir de la comprensión de los circuitos electrónicos) y la *biónica* (comprensión de los circuitos electrónicos a partir de la comprensión de los sistemas nerviosos). Así las cosas, la extensión de esta bio-electrónica a la psicología no podría ser más natural, dada la íntima relación entre biología y psicología; con la enorme ventaja ahora de poderse esperar —si hay éxito y se maneja todo prudentemente— una visión integrada del quehacer psíquico del hombre. Porque si, como quiere Moles, es la cibernética la teoría de los sistemas generales, organizados y unitarios, el hombre ha de constituirse en lúcido campo de aplicación.

Pues bien, los aportes parciales, los estudios especializados en determinados aspectos, etc., de esta aplicación tan nueva y atractiva, han hallado cierta proliferación en la literatura mundial; pero ya se reclama una visión de conjunto, una aplicación más generalizada de la cibernética a la psicología: una *Psicología en esquemas cibernéticos*, en fin, tal cual lo ha comprendido muy bien D'Alfonso.

Reclamando para la psicología su puesto en el concierto científico, le asigna: "1) como objetivo: el estudiar los procesos internos que actúan alrededor de un núcleo central o Yo y, en el hombre Persona; 2) como campo de exploración: la captación de las manifestaciones expresivas y la correlación de las mismas con el mundo o drama interior. Esto es la comprensión del por qué y el para qué de cada fenómeno psíquico; 3) como método: una serie de técnicas de observación que, a veces, se vale de lo que el sujeto espontáneamente manifiesta; otras, suscita reacciones adecuadas que se utilizan, luego, para descubrir la modalidad individual del fluir psicológico. En este quehacer se han de distinguir los dos aspectos fundamentales de toda disciplina científica: a) como ciencia nomotética, se dedica a estudiar los casos en conjunto para deducir las leyes que los rigen (...); b) como disciplina ideográfica, estudia los casos individuales y trata de comprenderlos ubicándolos en las circunstancias particulares en las cuales se produjeron" (p. 19). Reconoce la variedad metodológica (métodos introspectivo, retrospectivo, extraspectivo, comparativo y experimental, p. 21 ss.); comenzando ya decididamente con la aplicación de los esquemas cibernéticos al dinamismo psíquico (el centro de programación y las

leyes psicológicas; centros psíquicos operacionales: los centros canalizados, los centros catalizadores, el dinamismo activo, los centros configurativos, los centros rectores, los procesos dinamizadores), para acabar con un último capítulo dedicado al centralizador y culminante estudio de la personalidad.

El autor adelanta en su *Introducción* que el nuevo método de encare facilita: "1. La presentación de la psicología como el estudio del hombre en su totalidad; 2. La presentación del hombre como un sistema general compuesto por estructuras y subestructuras; 3. El sistema general como un dinamismo que persigue fines; 4. La totalidad regida y dirigida por un programa funcional que, en algunos aspectos, puede ser modificado por el mismo hombre; 5. La relación del hombre con su mundo circundante y su mundo interno; 6. La asimilación de los datos de esos dos mundos, la adaptación a los mismos o su gobierno y transformación; 7. La distinción entre el aspecto puramente operativo y el del producto de cada operación; 8. Las ideas de causa eficiente y de causa final, propias de la Psicología; 9. La presentación de estructuras y funciones de manera visual" (p. 11). El plan es ambicioso, pero podemos asegurarle al lector que todo ello lo hallará en la obra. Pero más aún: porque encontrará un texto profusamente ilustrado con diagramas, y cuidadosamente redactado, especialmente en cuanto se refiere a un lenguaje altamente técnico —único modo de evitar confusiones en terreno tan proclive— y que le permite a D'Alfonso decir mucho en pocas páginas. De allí que sea un tanto engañosa la aclaración subtítular que ha agregado presumiblemente la casa editora: "Para bachilleratos, facultades y profesorados". No negamos que la obra pueda servir para todos ellos, pero bajo la adecuada dirección del profesor; porque tras cierta apariencia de sencillez, el texto refleja un amplio y profundo trabajo de asimilación y expresión por parte del autor, pionero en el tema entre nosotros, exigiendo necesariamente de parte del lector al menos otro tanto si todo no ha de quedar —y estamos ciertos que D'Alfonso no lo quiere así— en "cuadros esquemáticos", que no cibernéticos.

Por último, nos permitimos solicitarle al autor, en una suerte de desafío que él puede y estará dispuesto a aceptar, llegue a resumir en un único esquema totalizante su psicología cibernética. Este cuadro queda no sólo implícito en toda la obra sino que aún adquiere su más clara aproximación con aquellos que aparecen en el capítulo XI ("La personalidad") y más detalladamente en el X ("Procesos conductores"); pero explicitándolos en uno final comprensivo se hará aún más clara la unidad de ser del hombre desde la ciencia psicológica, tendiéndose así un lúcido puente con la antropología y la biología.

J. E. BOLZAN

RAMON VALLS PLANA, *Del Yo a Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Estela, Barcelona, 1971, 426 pp.

La complejidad de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, y no menos su interés para comprender la obra total del filósofo, ha inducido a Valls Plana a intentar un comentario que ayude a superar las dificultades de la lectura original, permitiendo una comprensión mayor del pensamiento de Hegel, cuya dificultad estriba, según el prólogo de Emilio Lledó, en la complejidad de los signos lingüísticos que tienen que atender a dos semánticas diferentes, la del lenguaje natural y la del metalenguaje conceptual hegeliano.

Como todo comentario, la obra sigue de cerca al original, destacando más los aspectos más difíciles y complejos, así como los de mayor interés. Se inicia con el capítulo dedicado a la exposición de la "fenomenología" como ciencia, como acceso al saber absoluto. El capítulo segundo estudia el problema de la intersubjetividad y el tercero es un amplio y nos parece muy bien logrado comentario al difícil capítulo IV de la fenomenología: la aparición del concepto de espíritu. Otra parte muy clarificadora, sobre todo por la implicancia que posteriormente tuvo en la filosofía marxista, lo constituye la exposición de la dialéctica del señor y el siervo, así como la exposición ortodoxa hegeliana de la conciencia desgraciada, donde el autor prefiere dejar hablar a Hegel en párrafos en que sería tentador discurrir por vías propias. El capítulo quinto introduce el problema de la razón explicando la toma de posición de Hegel frente a Kant y Fichte.

El capítulo séptimo se dedica a la exposición del VI de la Fenomenología: la dialéctica de la fe y la ilustración continuando en el siguiente con la parte decisiva de su trabajo: la realización del concepto de espíritu (comentario a la tercera parte del capítulo VI de la Fenomenología) y que también nos parece bien logrado. Menos importancia —como que de hecho así es— concede al problema de la representación religiosa para culminar en el saber absoluto, ascenso fenomenológico a la ciencia.

De particular importancia nos parecen las siguientes conclusiones a que arriba el autor: 1º) el tema de la intersubjetividad está presente en toda la obra de Hegel explícita o implícitamente y a ella hay que acudir para desentrañar su sentido pleno; 2º) los tres grandes temas de la Fenomenología: Filosofía, Historia y Religión convergen en dicho tema. Esto se puede probar acudiendo a los principales momentos de la obra; 3º) el pretendido apriorismo de Hegel es matizado y tiene por lo menos una base experiencial. De lo cual resulta la inaceptabilidad de la visión kierkegaardiana y de la interpretación clásica de Kojève (la experiencia clave de la obra no estaría en la dialéctica del señor y del siervo sino en la del perdón). Según esta interpretación, el acto fundamental del hombre es para Hegel un co-acto de relación intersubjetiva y de lenguaje y no un acto de relación con la naturaleza. La novedad de estas interpretaciones, constantemente avaladas por textos, eximen de toda ulterior acotación. Creemos que es un libro importante, y un aporte valioso para la bibliografía sobre este filósofo en el ámbito hispano.

El libro se cierra con un Apéndice sobre las interpretaciones de la Fenomenología donde se recogen estudios generales y una historia de las interpretaciones de la Fenomenología, de singular utilidad para quienes quieran adentrarse en las numerosas interpretaciones a que esta obra ha dado lugar.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

**PLURALISMO FILOSOFICO E VERITA**, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Editrice Gregoriana, Padova, 1971, 306 pp.

El Movimiento de Gallarate, que se reúne anualmente en Padua, tomó en 1970 como tema de sus discusiones el debatido problema del pluralismo filosófico. Además de las comunicaciones que se recogen en el volumen que presentamos, hubo discusiones que en parte y en sus conclusiones fueron recogidas por los relatores e insertadas al fin de los textos. Las introducciones al

problema corresponden a Carlo Arata: "Pluralismo e verità" y a Gianfranco Morra: "Pluralismo e verità nella filosofia contemporanea", quienes tuvieron también a su cargo la exposición de las conclusiones.

Las comunicaciones (veintidós en total) son de muy variada índole, aunque podemos acotar que numéricamente han predominado las exposiciones e interpretaciones de carácter histórico más bien que las puramente sistemáticas. Inclusive dentro de las históricas se nota una marcada preferencia por el tema de la filosofía griega. Como ejemplo de ello podemos citar las siguientes comunicaciones: Lino Ponticelli, "Il paradosso parmenideo", dedicada íntegramente a la especulación ontológica de Parménides; Pietro Faggiotto, "L'oblio del significato trascendentale dell'essere nel parmenidismo", que refuta parcialmente la exposición del prof. Arata; también merece atención Parménides en la exposición de Antonio Pieretti, "Pluralismo a verità in Parmenide", que sigue de cerca a la reciente interpretación que del filósofo griego hace el prof. Mourelatos. Un análisis histórico de los principales filósofos griegos y su relación al Cristianismo nos ofrece Maria Luisa Gavuzzo en su trabajo "Discorso unico e condizione umana"; en cambio el trabajo de Maurizio Malaguti, "Pluralismo dei «veri» e unicità della verità" es un análisis histórico con referencia especial al pluralismo de Kant y al idealismo. La comunicación de Antonio Schiavo: "Conoscenza, opinione e filosofia" analiza las posiciones de tres importantes autores: Hume, Kant y Heidegger. Sobre las orientaciones actuales del pensamiento al respecto nos informa Luciano Malusa en "Pluralismo filosofico, storia della filosofia e ricerca della verità". Un breve pero meduloso trabajo de Vincenzo Liccaro nos retrotrae al Pseudo Dionisio: "L'atteggiamento dello pseudo-Dionigi nella ricerca della verità", y por su parte Josef Reiter nos hace un análisis del problema en Leibniz: "Unité et difference de la connaissance de la vérité selon Leibniz". Continuando con la predilección por diferentes autores, Giorgio Penzo nos explica "Pluralismo filosofico e verità in F. Nietzsche"; Piero Beraldi: "Verificabilità e falsificabilità nella logica di Karl R. Popper"; Giulio Vagniluca en "Dove va la filosofia?" estudia este problema en el *Testamento filosofico* de Gabriel Marcel, y por último Mario Micheletti presenta un trabajo sobre "Il concetto di verità nella filosofia analitica".

Entre los trabajos sistemáticos podemos citar el de Angelo Marchesi "Pluralismo filosofico ed incontrovertibilità veritativa come requisito di ogni discorso metafisico" donde trata el problema teórico de la comprobación fáctica de la pluralidad. Una serie de puntualizaciones sobre el tema aporta Alberto Colombo en "Il concetto veritativo di filosofia e la possibilità del pluralismo filosofico", como asimismo Umberto Galeazzi: "Verità e pluralismo filosofico". El aporte fenomenológico está presente en el trabajo de Guglielmo Forni "Per una fenomenologia dell'alterità". Por su parte, Sandro Arcoleo en "Filosofia e verità" intenta clarificar el significado de la filosofía como "tensión" y "búsqueda" de la verdad.

El pluralismo en las filosofías de las ciencias especiales está presente en dos trabajos: el de Floriana Cagianello: "Pluralismo estetico e verità dell'opera d'arte" y el de Franco Todescan: "Pluralismo filosofico e «validità giuridica»".

Lamentablemente las conclusiones no recogen más que fragmentariamente las discusiones habidas, que debieron ser interesantes a juzgar por los diferentes puntos de vista expresados en las comunicaciones.

MANUEL CABADA CASTRO, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1971, 342 pp.

Manuel Cabada Castro es profesor de filosofía en la Universidad de Comillas. Hizo sus estudios en esa misma Universidad y en Salamanca y estudió teología en Innsbruck. El presente trabajo, realizado bajo la dirección de Karl Rahner, le valió su promoción en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich.

El autor se ocupa de los temas "Ser y Dios", pero entiende con ello alcanzar al mismo tiempo el núcleo de todo el pensamiento de Gustav Siewerth. Entiende también que su tarea es necesaria porque se carecía hasta entonces de una exposición completa del trabajo de Siewerth, es decir, una exposición que tuviera en cuenta todos los escritos del autor alemán, así como también la correspondencia interna de las distintas ideas que en ellos aparecen. Con este plan, Cabada Castro se propone descubrir desde dentro la interna unidad del pensamiento de Siewerth. Es claro que de este modo "Ser y Dios en Gustav Siewerth" constituye una verdadera introducción al pensamiento del filósofo alemán. (Cfr. *Introducción*). Cabada Castro ve el carácter "totalitario" del pensamiento de Siewerth como decisivo. La preocupación por mantener a la vista el todo en cada tema parcial del pensamiento confiere a la obra de Siewerth su profundidad filosófica. Y la totalidad que es vista en cada tema filosófico y en cada rama aún no directamente filosófica del saber es el Ser. Este intento de ver y expresar simultáneamente las partes y el todo es lo que produce la especial dificultad del lenguaje de Siewerth, dificultad anotada por muchos comentadores.

El libro se divide en tres partes cuyos títulos son: *El Ser*, *Ser y Dios* y *La consideración de la diferencia y de la Revelación en la discusión del Ser y de Dios*. Indicamos a continuación algunos subtítulos especialmente sugestivos. En la primera parte: "La unidad de Ser y espíritu. La verdad"; "Primacía de la metafísica respecto de la lógica"; "El lenguaje y su procedencia desde el Ser"; "Unidad de sensibilidad y razón"; "El Ser como fundamento del querer y de la libertad". En la segunda parte: "Emanación y participación"; "Finitud e infinitud"; "La autonomía de la persona. Ateísmo y humanismo"; "Trascendencia y causalidad". En la tercera parte: "La idea de creación y el misterio de la Trinidad"; "La unidad del pensar del Ser y de la Revelación"; "La metafísica iluminada teológicamente. Sentido y peligro".

Este libro es valioso por distintas razones. En primer lugar, como investigación que podríamos llamar histórica, nos da una presentación completa y ordenada del pensamiento de un autor de importante influencia en algunos filósofos y teólogos alemanes contemporáneos. Aquí es importante anotar que para la preparación de su trabajo Cabada Castro ha tenido acceso incluso a los escritos no publicados de Siewerth. Por otra parte, esta obra resulta filosóficamente valiosa porque nos da oportunidad de acceder ordenadamente a un pensamiento que, inspirado en lo fundamental en Tomás de Aquino, se arriesgó al diálogo con distintos pensadores y abordó los más diversos temas. La filosofía de Siewerth es en gran parte una peculiar visión de los principios del Aquinate, que se aparta en no poca medida de las interpretaciones corrientes. El libro se completa con una indicación de la literatura utilizada, tanto de Siewerth como de otros autores. La ordenada y clara indicación de las obras de Siewerth, publicadas y no publicadas, da una idea de la amplitud de temas que ocuparon al pensador alemán. La presentación del libro es excelente.

ROGER VERNEAUX, *Lecciones sobre ateísmo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1971, 148 pp.

En la introducción de esta obra afirma su autor: "... ni que decir tiene que nuestra intención no consiste ni mucho menos en sondear los corazones, lo cual nos es imposible; ni en juzgar a los hombres, ya que nos está prohibido. Pretendemos tan sólo escrutar los textos y evaluar las doctrinas, cosa que está al alcance de cualquiera. En consecuencia, el título que, si no fuese tan largo y pesado, convendría mejor a este estudio, sería el de: «Observaciones sobre las formulaciones doctrinales del ateísmo contemporáneo». De ello se deduce asimismo que no tenemos por qué indagar las causas del ateísmo considerado como fenómeno humano, que es a la vez psicológico, moral y sociológico; buscar las causas reales de su origen, de su extensión y de su atracción. Lo que tenemos que examinar son, exclusivamente, las razones o motivaciones que los escritores ateos dan para explicar o justificar su ateísmo."

El libro consta de tres capítulos y una conclusión. En el primer capítulo se analiza la raíz epistemológica común a los ateísmos que se estudiarán. Esa raíz está indicada en el título del capítulo: *La repulsa de la metafísica*. El capítulo segundo se titula *El ateísmo materialista* y estudia las posiciones de Marx, Engels y Lenin. En el tercer capítulo, cuyo título es *El ateísmo existencialista*, se pasa revista a las formulaciones de Sartre, S. de Beauvoir y Merleau-Ponty. En la *Conclusión*, R. Verneaux responde a las objeciones que los pensadores estudiados formulan a la cuestión de Dios y en especial al catolicismo, para indicar a su vez las fallas de esos argumentos.

Este libro también tiene las características de los demás libros de Verneaux que ya son bien conocidos en nuestro medio: claridad, orden, precisión y fidelidad al pensamiento de Tomás de Aquino. Sin embargo, la lectura de esta obra deja una cierta insatisfacción. Se podría decir que los temas, de una profundidad inagotable, son meramente enunciados y presentados en sus trazos más generales, sin llevarse nunca a cabo un desarrollo suficiente de los mismos. Con todo, la formulación del pensamiento materialista y existencialista es precisa y anota los puntos verdaderamente claves; y lo mismo sucede en las respuestas contenidas en la *Conclusión*. Pero —insistimos— sería necesario un desarrollo más completo de los temas, que aquí prácticamente son sólo aludidos en sus títulos. R. Verneaux posee una comprensión muy lúcida de la filosofía tomista, que se puede advertir en la claridad y profundidad con que en otros libros formula cuestiones cuya explicación suele pasarse por alto en los manuales corrientes. Esto hace que se eche doblemente de menos un mayor despliegue de las cuestiones de este libro.

Finalmente, sólo dos observaciones que corroboran lo que acabamos de decir. En los apartados IV (*Falsos dilemas*) y VII (*Religión y alienación*) de la *Conclusión* se hace referencia a los temas "finito-infinito" y "existencia del hombre-existencia de Dios-alienación" y se indica que la falsa comprensión de los mismos radica en la concepción unívoca del ser de origen hegeliano. R. Verneaux afirma que la solución está en una visión análoga del ser. Esto es cierto, pero pensamos que, en perspectiva ontológica —y por tanto fundante— la clave de la cuestión se halla en la doctrina de la participación, la cual creemos que surgiría en cuanto se prolongara la exposición del tema.

En el apartado V (*Religión y revolución*) dice Verneaux a modo de tesis central: "La religión cristiana no tiene por objetivo la mejora de la tierra, ni la organización de la sociedad, sino la salvación del género humano, o sea, la vida sobrenatural, la participación del hombre de la vida divina". No se puede dudar

de la verdad de esta afirmación, pero tampoco se puede dudar de que la misma, por no ser desarrollada, deja la impresión de que la vida terrena, el mundo, son cosas secundarias y al fin de cuentas sin valor para el cristiano, que se halla ocupado en una vida celestial distinta que ha de venir, sin continuidad alguna con la presente. Es cierto que el autor señala más adelante que "...si en conciencia estima que la justicia y la caridad le obligan como un deber a comprometerse en tal o tal actividad, el cristiano lo hará de todo corazón y con todas sus fuerzas, y no *aunque* sea cristiano, sino *porque* es cristiano, porque el amor del prójimo es inseparable del amor de Dios". Con todo, creemos que este tema, que podría titularse "Historia del mundo e historia de la salvación" (Rahner), merece hoy un desarrollo más detallado desde una perspectiva filosófica y teológica cristiana; no bastan afirmaciones generales que, si bien son verdaderas, dejan lugar a interpretaciones que podrían ser justamente no cristianas.

Este libro de Verneaux constituye una buena guía para comenzar a estudiar el tema del ateísmo contemporáneo. Quizás las limitaciones que hemos señalado hayan sido queridas por el mismo autor, para hacer de su obra una introducción. Y se trata de una introducción de gran valor didáctico.

N. A. CORONA

M. D. PHILIPPE, *L'activité artistique. Philosophie du faire*, París, Beauchesne, Vol. I, 1969 (?), 454 pp.; Vol. II, 1970 (?), 346 pp.

Ya conocíamos a Philippe, en el orden filosófico, por su excelente "*Initiation a la Philosophie d'Aristote*". Con la publicación de estos dos volúmenes, se propone ahora iniciar lo que él llama un "*Essai de Philosophie*". Como a primera vista podría parecer extraño que un trabajo de esta índole comience por un estudio de orden estético, el autor mismo sale al encuentro de las posibles observaciones a través de una doble aclaración acerca del título de la obra y el carácter de la misma. A tal propósito se dedican las dieciocho páginas de la introducción.

Respecto del primer punto, la expresión "actividad artística" señala, según Philippe, la distinción entre su propio punto de vista filosófico, orientado en primer término hacia el hombre y sus distintas actividades, y la "estética", que se orienta hacia la belleza artística, la forma, o la idea, frutos de esta actividad (Vol. I, p. 20). Es curioso que el autor, inmediatamente después de haber dedicado once páginas (pp. 8-19) a señalar las distintas concepciones históricas de lo estético y lo artístico, establezca semejante afirmación. Por otra parte, este mismo volumen dedica un amplio espacio (pp. 27-179: *Diverses réalisations et conceptions de l'art*) al análisis de ese "producto" que es la obra de arte, del mismo modo que en el volumen segundo (pp. 197-299: *Essai critique sur la notion du beau*), precisamente en el primero de sus "estudios críticos" intenta demostrar la trascendentalidad y analogía de la noción de "belleza".

En lo que se refiere al carácter de su obra, está señalado por el subtítulo "Filosofía del hacer". Sin desdeñar los puntos de vista histórico, psicológico o fenomenológico, Philippe se propone investigar *filosóficamente* la actividad artística y las obras de arte. Por "indagación filosófica" entiende la búsqueda de sus causas propias (vol. I, p. 20). Esta indagación se realiza por un método de interrogación que lleva a una inducción, como asegura el autor, "*au sens philosophique —aristotélicien— du terme*" (ibid., p. 21). Por curiosa que pueda parecer semejante afirmación, aparece literalmente en el texto, sin acla-

ración de ninguna especie. Por otra parte, para "analizar filosóficamente la realidad, la obra de arte, la actividad humana, debemos interrogarla de distintas maneras, para tener sobre esta realidad visiones distintas, que nos permitan captarla más perfectamente" (ibid.). En nota al pie de página, el autor señala que al buscar las causas y las razones de la obra de arte, no quiere hacer metafísica. En último término, la justificación de la obra está dada, según Philippe, por el principio de que "*notre point de vue philosophique regarde en premier lieu l'homme et ses diverses activités*" (ibid., p. 20). Y entre estas actividades, la actividad artística es aquella en la que el hombre se muestra con mayor claridad como dominador y colaborador del universo (ibid., p. 24), así como también es aquella en la que más explícitamente se realiza.

Los dos volúmenes que contienen esta indagación se dividen el contenido de la misma tomando, el primero, la actividad artística y sus "momentos" o aspectos (en una extensión de 454 pp.); y el segundo, el arte, sus caracteres y divisiones (en 194 pp. seguidas de cuatro "estudios críticos" hasta un total de 346 pp.).

El volumen primero se inicia con una larga exposición acerca de las formas históricas del arte (*Les réalisations*, pp. 27-86), seguida de una especial exposición "sistemática" de las concepciones artísticas (*Les grandes conceptions poétiques et philosophiques de l'art*, pp. 87-164). Confesamos que en esta parte del capítulo nos ha resultado "*étonnant*" la conjunción de filósofos, artistas, literatos, y hasta políticos que se dan la mano para decir su palabra respecto del arte. Así nos enteramos, por ejemplo, que Mao Tsé Tung, en su escrito "Sobre la literatura y el arte", tiene posición tomada acerca de artes, artistas, y hasta orientaciones estéticas (p. 109).

De los restantes nueve capítulos, dedicados a la actividad artística (capítulos II-VIII, pp. 165-356) y a la obra artística (capítulos IX-X, pp. 357-427), quizás el más sujeto a discusión sea el capítulo III, en el que se trata de analizar la experiencia artística (pp. 182-197), y determinar filosóficamente su carácter (pp. 197-223). En tal sentido habría que indagar con mayor profundidad los fundamentos "inductivos" de la posición de la *figura* como pivote de la experiencia artística, sobre todo si se la quiere relacionar con la belleza (cfr. p. 211: "*habitus entitatif*" de *beauté*). Esta observación no obsta para reconocer la solvencia y erudición con que el autor maneja los temas.

Si bien es cierto que en el terreno de la estética, o del arte, hay gran cantidad de puntos controvertibles, por tratarse de cuestiones opinables, el autor presenta sus puntos de vista con gran seriedad y a través de una exposición clara y precisa. Quizás pueda objetarse la forma en que apoya sus afirmaciones en autores de valor muy dispar, pero aquí también debemos reconocer que la crítica sólo puede apoyarse en puntos de vista tan subjetivos como los criticados. Para dar un solo ejemplo: a nuestro juicio resulta discutible la clasificación de la experiencia artística (*Diversité des expériences artistiques*, p. 223, completada en pp. 235-37 con: *Divers types de contemplation artistique*), pero no podemos pretender que aparezca resuelta sin más una cuestión multiseccularmente debatida.

Una amplia bibliografía temática (pp. 429-450) completa este volumen que, desde el punto de vista tipográfico, presenta un texto claro, grato y bien diagramado, en una buena encuadernación y con una casi total ausencia de erratas.

El segundo volumen reedita las características del primero, aunque en menor extensión. Siete capítulos (I-VII, pp. 7-164) están dedicados al arte en sus características y relaciones: El arte, perfección del hombre (cap. I); El arte y la prudencia (cap. II); El arte, la amistad, la contemplación (cap. III); El



arte, la religión, la fe cristiana (cap. IV); Diversidad y jerarquía de las artes (cap. V); Las artes más importantes (cap. VI); y Arte artesanal y habilidad técnica (cap. VII). Hay aquí también concepciones discutibles, como por ejemplo su división de las artes: según su finalidad, en técnica, artesanía y arte propiamente dicho; según sus momentos, en técnica, útil y agradable (pp. 65-68). Esta división no se relaciona con la que aparece en el capítulo siguiente (pp. 71-154): poesía, música, pintura, escultura, arte dramático (con el que se relaciona la novela), danza, arquitectura y cine.

Un párrafo aparte merecen los cuatro estudios críticos que completan la obra: "Ensayo crítico sobre la noción de belleza" (pp. 197-299), en el que, a través de un largo periplo por las significaciones lingüísticas, artísticas y filosóficas de la belleza, llega a definirla analógicamente como "*splendor formae*"; "El arte imita a la naturaleza" (pp. 301-313), en el que intenta demostrar que en su inspiración, en su acción y en su resultado, el arte tiene una dependencia causal respecto de la naturaleza, aun cuando en parte esta última actúe como causa ejemplar; "Los «camino» determinados del arte" (pp. 315-320), que intenta demostrar la exigencia artística de procedimientos definidos a partir de la comparación del arte con la prudencia y de la relación del arte con la naturaleza; y "La idea y el concepto" (pp. 321-331), que se propone demostrar el carácter intelectual de la *idea* artística. Una bibliografía de nueve páginas (pp. 333-342) completa la ofrecida en el primer volumen de la obra.

Como observación final respecto de este trabajo de Philippe, podemos decir que, instalado el autor en una posición intelectualista, siguiendo las líneas directrices de Aristóteles y Santo Tomás, logra realizar un análisis muy completo, a veces minucioso, de la actividad artística. Se podrían señalar algunas incoherencias en el desarrollo y discutir algunas conclusiones, pero ello no obsta para destacar los méritos de una obra densa y fructífera, cuya lectura se hace necesario recomendar.

OMAR ARGERAMI

JOSE ALBERTO MAINETTI, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, La Plata, Ediciones Quirón, 1972, 162 pp.

La reflexión sobre el cuerpo humano ha tomado poderoso incremento a partir de las elaboraciones de la filosofía fenomenológico-existencial. El autor de la presente obra se propone mostrar, desde una perspectiva filosófica personal, los aspectos fundamentales de esta "filosofía del cuerpo". Quizás resulte discutible la denominación, pero es indudable que frases como la de Gabriel Marcel, recordada en diversas oportunidades por Mainetti en su obra, "Yo soy mi cuerpo", bastan para dar sentido y contenido a la expresión.

Tomando como hitos fundamentales de su elaboración las concepciones de Platón, Aristóteles, Descartes, Husserl, Marcel, Sartre y Merleau-Ponty, el autor desarrolla su exposición a lo largo de una serie de trilogías que se corresponden linealmente. Los tres capítulos en que se divide la obra son: "I. Las dimensiones antropológicas del dualismo y la «forma corporeitatis»: pensamiento y extensión, forma y materia, espíritu y carne" (pp. 19-48); "II. La teoría fenomenológica del cuerpo propio" (pp. 51-101); y "III. El orden ontológico de la experiencia encarnada" (pp. 105-146). El primero de ellos desarrolla lo que Mainetti llama "Ontofanía del cuerpo"; el segundo, la "Fenomenología del cuerpo"; y el tercero la "Metafísica del cuerpo". En el orden de la actitud intelectual, estos tres aspec-

tos correspondan a: conocimiento, contemplación y pensamiento respectivamente. En el primero, el cuerpo aparece como realidad, en el segundo como fenómeno, en el tercero como misterio. Ello implica una relación con el cuerpo como: conocido, vivido, o pensado; y se corresponde con las estructuras que el autor denomina Corporeidad, Corporalidad y Encarnación. Que a su vez señalan al cuerpo como sustancia, como sujeto, o como existencia. Las concepciones que adoptan estas determinaciones son, respectivamente, la dualista, la fenomenológica y la existencial.

El capítulo primero desarrolla, a través de cuatro apartados, la "dirección dualista", en tres autores fundamentales: Descartes, representante de la alteridad "objetiva"; Aristóteles, de la alteridad intrasubjetiva; y Platón, de la alteridad trascendental. Notas comunes a todos ellos, a los que Mainetti acopla otros autores a través de referencias bíblicas y menciones de Santo Tomás, son: el principio de la alteridad entre conciencia y cuerpo, la relación *ex-tásica* con el cuerpo, y la concepción del hombre como animal racional. En todos los casos se llega, se nos señala, a una paradoja que es a la vez ontológica y existencial.

El segundo capítulo, también en cuatro apartados, está dedicado a la teoría fenomenológica del cuerpo propio. El punto de partida es aquí el principio de identidad entre conciencia y cuerpo. De allí que en la estructura egológica del *cogito*, el cuerpo aparezca como sujeto en un triple orden: a) como fenómeno intersubjetivo, en la apercepción alteregológica; b) como fenómeno intrasubjetivo, en la apercepción inmanente; y c) como fenómeno intencional, en la apercepción trascendental, en cuanto *a priori* de las formas de espacio, tiempo, categorías, valores y lenguaje.

El capítulo tercero, que consta a su vez de cuatro apartados, desarrolla la "metafísica" del cuerpo. Su principio fundamental es el de la transitividad entre conciencia y cuerpo. La estructura metafísica de la experiencia se organiza en cuatro aspectos que abarcan tres elementos cada uno: 1) los órdenes o momentos ontológicos de la encarnación: natal, vital y mortal; 2) las categorías de la modalidad de lo real: necesidad, factualidad, posibilidad; 3) las dimensiones noéticas del "*cogito*": actividad (praxis), pasividad (pathos), actitud (ethos); 4) las determinaciones neomáticas del ente: esencia, existencia, trascendencia. Cada elemento de estas estructuras se corresponde con el homólogo de las otras.

La exposición que acabamos de reseñar está precedida por un prólogo de Emilio Estiú y una breve introducción del autor sobre el problema del cuerpo en la filosofía contemporánea. Se cierra con una conclusión que constituye un resumen de lo expuesto en el cuerpo de la obra. Completan el volumen una bibliografía (pp. 153-158) y un índice de nombres citados.

Tres observaciones tenemos que hacer al texto, desde el punto de vista meramente formal: la división del mismo en cuerpo mayor y menor, que parecería dar a este último el carácter de nota, pero que no aparece claro y dificulta por ello la lectura; la manera de citar, que no es del todo uniforme y hace a veces difícil ubicar la fuente; y las erratas tipográficas que se han deslizado en el texto, especialmente en las citas griegas y latinas.

Esta obra, que constituye la primera en la serie de Ediciones Quirón, de la Fundación Mainetti para el progreso de la medicina, señala un interesante comienzo en la filosofía argentina: el de la exposición de una teoría del cuerpo, que hasta ahora sólo conocíamos por elaboraciones importadas, dada la pobreza de la bibliografía hispano-americana.

## NOTICIAS DE LIBROS

- G. DE OCKHAM, *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in Librum Primum Setentiarum ordinatio*, Vol. II: "Distinctiones II-III", edidit Stephanus Brown O.F.M., adlaborante Gedeone Gál, O.F.M., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1970, 35 + 559 pp.

Esta revista ha dado noticia de la aparición del volumen I de esta edición de las obras filosóficas y teológicas de Ockham (*SAPIENTIA*, 1970, XXV, p. 157). A tres años de aquel volumen aparece ya éste continuando con las Distinciones II y III del Libro I del *Comentario a las Sentencias*, restando las Dist. IV-XLVIII, las cuales aparecerán en dos volúmenes próximos, según los editores.

El volumen se completa, introductoriamente, con algunas consideraciones completivas de los Cod. 773 Univers. Giessen y Vat. Burghes. 68 (del cual se ha hablado en la introducción al vol. I y de las en parte curiosas citas que hace Juan de Reading de algunos argumentos de Ockham. Los *índices*: I. Bibliothecae et manuscripta; II. Auctores et scripta; III. Doctrina; y IV. Index generalis, acaban este volumen, que continúa, en cuanto a su magnífica impresión, las líneas del primero.

E. COLOMBO

- H. H. HOLZ, *Leibniz*, Ed. Tecnos, Madrid, 1970, 241 pp.

Es ésta una breve pero clara y bien fundamentada introducción al pensamiento de Leibniz. Caracterizando el pensamiento de este autor según que "cada cosa es espejo del universo entero (*repraesentatio mundi*); todo es una totalidad cooperante (*armonia preestablecida*)" (p. 21), pasa Holz a tratar "El núcleo del pensamiento. La filosofía" (pp. 29 a 145: sustancia y estructura; la dialéctica; la teoría del conocimiento; lógica y "característica universalis"), y "La amplitud enciclopédica. Teoría y práctica" (pp. 149 a 213: Dimensiones de una vida de investigador; investigación y método histórico; la unidad de las confesiones; Leibniz como político); acabando la obra con un "Epílogo" acerca del influjo del pensamiento leibniziano en el siglo XVIII, en Hegel y en los posthegelianos.

La obra está muy bien escrita y se recomienda especialmente como ampliación del tema en los cursos de historia de la filosofía moderna.

E. COLOMBO

ANALECTA HUSSERLIANA. THE YEARBOOK OF PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, *Volume I*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holanda), 1971, VII + 207 pp.

Destinada a revivir —tal cual dice la editora— el *Jahrbuch für Philosophie u. Phänomenologische Forschung*, de Husserl, aparece este primer volumen de *Analecta Husserliana*, pulcramente editado tal cual acostumbra Reidel. La publicación aceptará artículos en cualesquiera de los tres idiomas siguientes: inglés, francés y alemán, con una longitud de hasta 100 páginas, y por obra de competentes especialistas.

El volumen que ahora tenemos a la vista incluye trabajos de A. T. Tymieniecka, J. J. Kockelmans, Roman Ingarden, A. Lingis, U. Claesges, J. N. Mohanty, C. A. van Peursen, R. Schmitt, E. Ströker, K. Kuypers y D. Laskey. Auguramos larga y exitosa vida a esta nueva publicación.

J. E. BOLZAN

W. K. C. GUTHRIE, 1) *The sophists*; 2) *Socrates*, Cambridge U. P., 1971, 345 y 200 pp. respectivamente.

Se trata de una edición económica ("paperback") del volumen III de la conocida *History of Greek Philosophy*, del profesor Guthrie. La editorial quiere así, con esta presentación en dos volúmenes no encuadernados pero manteniendo el alto standard de impresión del original, llegar a un mayor número de lectores. Por cuanto ya hemos comentado (cfr. SAPIENTIA, 1970, XXV, p. 152) aquel tercer volumen, no queremos ahora reiterar nuestros elogios de entonces, remitiendo al lector al lugar citado.

J. E. BOLZAN

FRANCISCO GARCIA BAZAN, *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*, Ediciones Universitarias Argentinas, Buenos Aires, 170 pp.

El prólogo del profesor Asti Vera nos advierte que esta obra no encara la Gnosis desde el punto de vista de la religión sino de la filosofía. Si bien se inicia con una referencia al dualismo religioso, en el primer capítulo, "Definición del Gnosticismo", se dan como sus notas fundamentales: presencia de la chispa divina en el hombre, caída, reintegración por el impulso del Sí Mismo. El gnosticismo implica: identidad del conocido, del cognoscente y del medio de conocimiento, la gnosis es la facultad superior que debe actualizarse. Conforme con esta definición se estudian en el capítulo segundo los orígenes del gnosticismo: cristianos, judíos, helenísticos y orientales. En el capítulo tercero se hace un análisis del dualismo gnosticista cristiano, en el cuarto la misma labor con el iranio y se cierra con una conclusión sobre los sistemas gnósticos en su totalidad, reafirmando la tesis del comienzo. Nos parece particularmente importante y útil el apéndice en que se transcriben textos gnósticos, muchos de los cuales son traducidos por primera vez al castellano. Cierra el libro la bibliografía general.

Teniendo en cuenta que este trabajo fue preparado como tesis de Licenciatura, debemos valorar los conocimientos de fuentes y bibliográficos puestos de manifiesto.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

**ROGER VERNEAUX**, *Textos de los grandes filósofos: Edad Antigua*, "Curso de Filosofía Tomista", vol. XII, Herder, Barcelona, 1970, 130 pp.

Contiene este volumen del conocido "Curso" extractos de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Sexto Empírico y Plotino. Siempre es discutible una selección de textos que debiendo espigar en tan amplio e importante período de la historia del pensamiento, ha de quedar restringido a unas pocas páginas; pero la presente es satisfactoria y el lector adquiere con su lectura una adecuada visión del período.

E. COLOMBO

**HEINRICH KRAMER - JAMES SPRENGER**, *The Malleus Maleficarum of...*, transl. with intr., bibliography and notes by Rev. Montague Summers, Dover Publications, New York, 1971, XLV + 275 pp.

Se trata de una reimpresión que de la traducción del célebre "Martillo de las Brujas" llevara a cabo en 1928 (reimpresión 1948) Montague Summers, quien además dota a su edición de una amplia introducción y profusas notas. Importante documento para la historia; y motivo de meditación antropológico-social que aún hoy puede ser de utilidad, al menos en ciertos medios.

E. COLOMBO

**NICHOLAS OF AUTRECOURT**, *The Universal Treatise of Nicholas of Autrecourt*, transl. by L. A. Kennedy, R. E. Arnold and A. E. Millward, introd. by L. A. Kennedy, Marquette University Press, Milwaukee, 1971, 165 pp.

Pertenece esta edición a la colección "Mediaeval Philosophical Texts in translation". La versión ha sido hecha en base al único manuscrito existente, publicado por J. R. O'Donnell (*Mediaeval St.*, 1939, I, 179-267). El *Tratado* es importante como testimonio del antiaristotelismo de la época pero también, y positivamente ahora, como fijación de ciertas doctrinas acerca de la eternidad de las cosas, los indivisibles, el vacío, el movimiento, la substancia material y la cantidad, la imaginación y el conocimiento, en el pensar de Nicolás. La introducción y las notas a la traducción ayudan a la intelección del texto.

J. E. BOLZÁN

**WARREN A. SHIBLES**, *Metaphor: An annotated bibliography and history*, The Language Press, Winconsin, 1971, 414 pp.

En esta obra se ha recopilado todo el material bibliográfico existente sobre el tema de la metáfora. Se anotan libros, artículos de revistas, conferencias que hayan tratado el tema, cualquiera sea el idioma, la época o el ámbito de aplicación de la metáfora: poesía, ciencias, filosofía, teología.

Luego de una introducción, la obra comienza con "Bibliography and annotations" (pp. 23-318), donde, por orden alfabético de autor, se anota toda la bibliografía existente sobre el tema, con el agregado, en algunos casos, de una breve síntesis del contenido de la obra. Tenemos luego tres secciones de

índices: "Section I: Extensives works on metaphor" (pp. 319-320), como complemento de la primera parte; "Section II: General index" (pp. 321-369), y "Section III: Metaphor Index" (pp. 371-414), que ordena las diversas acepciones de la metáfora, remitiendo a los correspondientes autores.

N. A. C.

WOLFRAN HOGREBE, RUDOLF KAMP, GERT KOENIG, *Periodica philosophica*, Philosophia Verlag, Düsseldorf, 1972, XII pp. + 728 col.

Como reza el subtítulo, se trata de "una bibliografía internacional de publicaciones periódicas filosóficas desde los comienzos hasta la actualidad". Cada publicación aparece con la indicación de país, editor, frecuencia, temática, etc. La obra contiene, además, un índice por países con sus publicaciones, un índice donde se clasifican las publicaciones bajo los títulos de las temáticas filosóficas que tratan y, finalmente, una "genealogía" de algunas publicaciones.

N. A. C.

ANALECTA HUSSERLIANA. *The yearbook of phenomenological research*, Volume II: "*The later Husserl and the idea of phenomenology*", Edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holanda), 1972, 374 pp.

Contiene este nuevo volumen de *Analecta* los trabajos presentados y debates habidos con ocasión de la "International Phenomenological Conference held at the University of Waterloo, Canada, April 9-14, 1969. Seguidamente a la conferencia inaugural a cargo de la editora, y el saludo del Prof. Klibansky, aparecen las tres secciones en que se articula el volumen: "The latter Husserl"; "Phenomenology and Hermeneutics"; y "Phenomenology and natural science"; se completa todo con unos "Complementary essays" y un "Annex" conteniendo una carta de R. Ingarden a Husserl (única carta conservada de las de Ingarden a Husserl, pues todas las demás fueron destruidas durante la última guerra).

J. E. BOLZAN

J. M. RIST, *Epicurus. An introduction*, Cambridge, at the University Press, 1972, 185 pp.

La vieja y a menudo olvidada y menospreciada figura de Epicuro cobra nueva vitalidad con esta obra de Rist. De carácter fundamentalmente expositivo, se combina en ella la prudencia a que obliga la escasez de escritos de Epicuro con la necesidad de decir lo suyo el autor, teniendo en cuenta los últimos estudios sobre el tema. Cinco *Apéndices* ("General concepts and innate ideas"; "The weight of the democritean atom"; "The growth and decline of the cosmos"; "The relation between kinetic and katastematic pleasure"; "Varieties of epicurean gods") entran en detalles más técnicos; y un glosario griego, una bibliografía selecta y un índice alfabético completan la obra.

E. COLOMBO

## LIBROS RECIBIDOS

- A. E. BUELA, *El ente y los trascendentales*, Ed. Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1972.  
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Esperienza religiosa e filosofia*, Ed. Gregoriana, Padova, 1972.  
W. HOGREBE-R. KAMP-G. KÖNIG, *Periodica philosophica*, Philosophia Verlag, Düsseldorf, 1972.  
J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band I: A-C*, Schwabe und Co. Verlag, Basel-Stuttgart, 1971.  
G. SALA, *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971.  
J. R. SEPICH, *Propedéutica filosófica*, Itinerarium, Buenos Aires, 1972.  
P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 1972.  
J. A. TOBIAS, *História da educação brasileira*, Ed. Juriscredi, San Pablo, 1972.  
VARIOS, *The nature of mind*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 1972.  
VARIOS, *Pensée ibérique et finitude*, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1972.

### EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- ARISTÓFANES, *Las nubes*, estudio, versión y notas por D. G. Scaramella, 1972.  
EURÍPIDES, *Medea*, estudio, versión y notas por M. C. Griffero, 1972.  
HOMERO, *Odisea, Canto VI*, al cuidado de C. Scandaliari, 1972.  
OVIDIO, *Heroidas (selección)*, al cuidado de B. Grisancich, 1972.  
PLAUTO, *El soldado fanfarrón*, estudio, versión y notas por J. A. N. Rasquin, 1972.

### EDITORIAL GUADALUPE, BUENOS AIRES

- C. A. DUHOURQ, *Los medios de comunicación*, 1972.  
R. L. LUDOJOSKI, *Andragogía o educación del adulto*, 1972.

### EDITORIAL TROQUEL, BUENOS AIRES

- S. W. ANGRIST - L. G. HEPLER, *Del orden al caos*, 1972.  
L. CALIGOR - R. MAY, *Sueños y símbolos*, 1972.  
P. DIEL, *Psicología curativa y medicina*, 1972.  
G. FRANKSTEIN, *Psicodinámica de la externalización*, 1972.  
B. B. WOLMAN, *Técnicas psicoanalíticas*, 1972.

## EDITORIAL GREDOS, MADRID

- H. J. BARRAUD, *Ciencia y filosofía*, 1971.  
 R. BISSIERES - J. VACHEROT, *¿La ciencia, única esperanza?*, 1972.  
 J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, 1971.  
 E. ELORDUY, *El estoicismo*, 1972.  
 L. GABRIEL, *Lógica integral*, 1971.  
 A. GARCÍA ASTRADA, *Tiempo y eternidad*, 1971.  
 J. L. GARCÍA VENTURINI, *Filosofía de la historia*, 1972.  
 O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, 1971.  
 K. JASPERS, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, 1972.  
 J. MERLEAU PONTY, *Cosmología del siglo XX*, 1971.  
 G. REMOLINA, *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, 1972.  
 R. VERNEAUX, *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, 1971.

## EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

- A. ARNDT - J. MOLTSMANN, *Hacia una sociedad crítica*, 1972.  
 O. CULLMANN, *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, 1972.  
 C. DUQUOC, *Cristología II: El Mesías*, 1972.  
 M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*, 1972.  
 D. M. GILL, *Tecnología, fe y el futuro del hombre*, 1972.  
 G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 1972.  
 J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, 1972.  
 J. MOLTSMANN, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, 1972.  
 D. SÖLLE, *Teología política*, 1972.

## EDITORIAL MURSIA, MILAN

- S. GIVONE, *La storia della filosofia secondo Kant*, 1972.  
 F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, 1972.  
 U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, 1972.  
 G. SEVERINO, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, 1972.

## D. REIDEL PUBLISHING CO., DORDRECHT

- M. BUNGE, *Philosophy of physics*, 1973.  
 M. STRAUSS, *Modern physics and its philosophy*, 1972.  
 L. TONDL, *Scientific procedures*, 1973.

## MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, MILWAUKEE

- J. N. FINDLAY, *Psyche and cerebrum*, 1972.  
 G. SMITH, *A trio of talks*, 1971.  
 G. SMITH, *Christian philosophy and its future*, 1971.



# SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study  
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFER

Vol. XI

June 1973

Nº 1

---

## ASSESSING HIGHER EDUCATIONAL OBJECTIVES

Henri Borottoft

## "ACHIEVEMENT WHICH IS NOW"

A. G. E. Blake

## FUNDAMENTAL DESIGN METHOD - A MEANS OF CONTROLLED THINKING AND PERSONAL GROWTH

Edward Matchett

## NIETZSCHE ON THE STATE: PAIDEIA AND WAR

Martin A. Bertman

Correspondence (G. R. Gook)

Book Reviews

---

The Journal is published quarterly in March, June, September and December.

Subscription rates are £1.00 (\$2,50) per copy or £4.00 (\$10,00) per annum.

Subscription: *Systematics*, 5-7 Kingston-Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, KT2 7PW, England.

Contributions and Correspondence to: *Systematics*, 3 Greenway, Berkhamsted, Herts., HP4 3JD, England.

## EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la Ontología de Santo Tomás (Colección Ensayos).

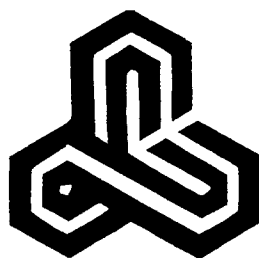
OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal* (Colección Cuadernos).

ROBERTO GROSSETESTE, *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*, texto latino, traducción, introducción crítica y notas por J. E. BOLZAN y CELINA LERTORA MENDOZA (Colección Los Fundamentales).

J. E. BOLZAN, *Continuidad de la materia*. Ensayo de interpretación Cósmica (Colección Temas).

**EL TEXTO  
DE ESTA REVISTA  
ESTA IMPRESO EN PAPEL  
PRODUCIDO EN LA  
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA  
NACIONAL**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma** una empresa que ES argentina

# **EDUCARE**

**RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE**

**Direttore: Alfonso Cerreti**

**Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000**

**DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:**

**PROVVEDITORATO AGLI STUDI**

**MESSINA**

**ITALIA**

# **PENSAMIENTO**

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.**

**Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.**

**Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares**

**Para suscripciones, dirigirse a:**

**Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España**

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

***COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.***

---

# **"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"**

**Angela García de Bertolacci**

**Carmen Valderrey**

**CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.**

**Nº 1**

**el  
banco  
para toda su  
familia**

porque el

**BANCO RIO DE LA PLATA**

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

**BANCO RIO DE LA PLATA**

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso • Villa Elisa • City Bell • Graf. Mansilla

# **FUNDACION ENRIQUE ROCCA**

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
  - TECHINT S. A.
  - TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
  - L.O.S.A.
  - SANTA MARIA S. A.
  - COMETARSA S. A.
  - ELINA S. A.
- 

Córdoba 320

Buenos Aires